الساس التعاليس

تالیت الإمام فخر الدین الرازی عذم عسم ترین امسین المتوالی تو

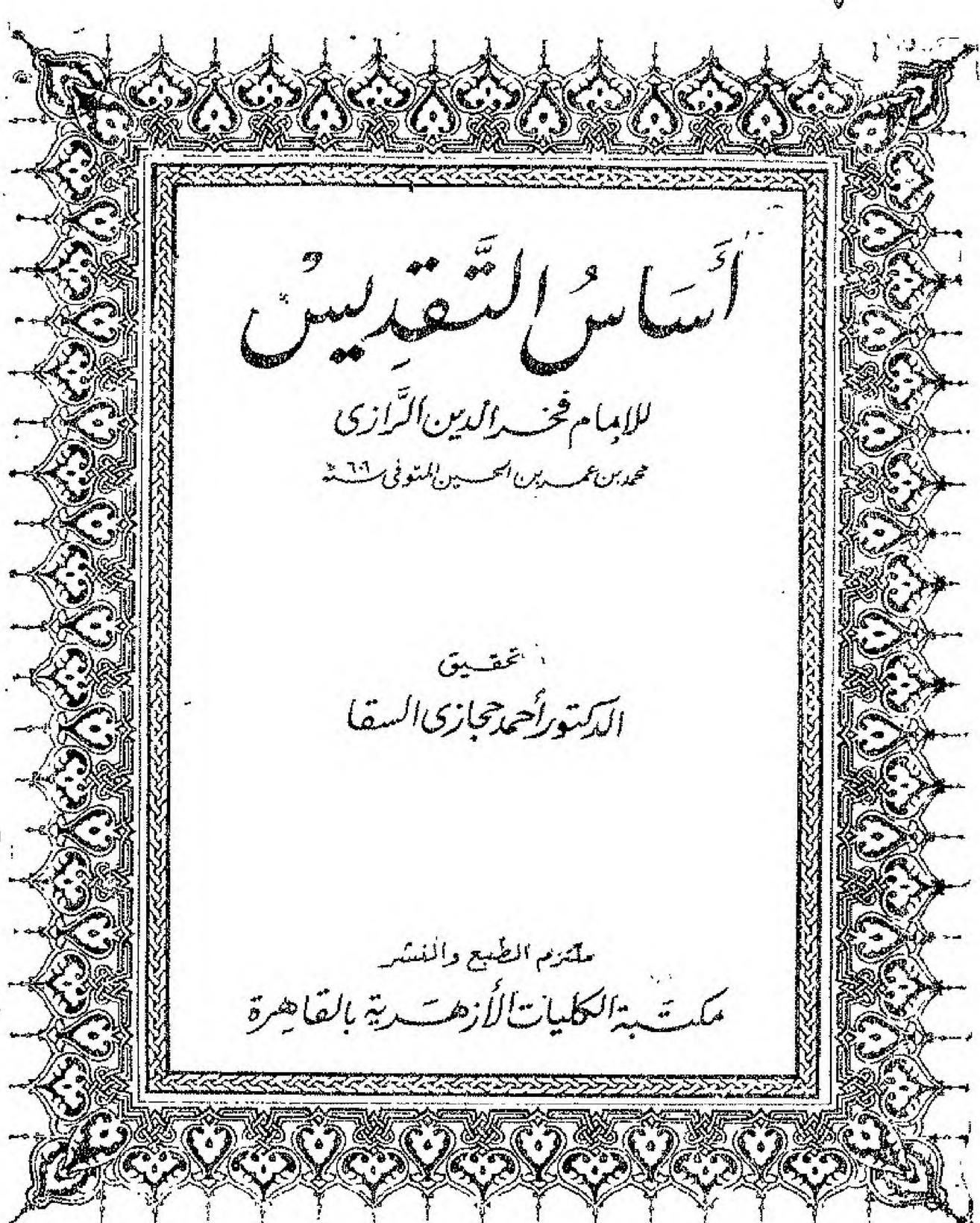
مِن ترَاث الرازى مِن مَن مَرَاث الرازى مِن مَرَاث الرازى

خصق ولركيق (عمري) زي الطبيقا

النسائشر مكتب والكليات الأزهرنية مشين محرابها بي وأمؤه محرّز و شرابسادة بية دايز حشر ، المتاحزة

اهداءات ۲۰۰۱ حیدلی/ مسن سعد الدین مبازی الإسكندریة

مِن ترَاثِ الرازي



حقوق الطبع محفوظة للناشر ٢٠٠١ هـ - ١٩٨٦ م رقم الايداع ٣٩٨٣/٨٨ ٣ - ٢٧٠ - ١٩٣٢ - ٩٧٧

3 (20)

تره ی هناد دانست برای للارستان ولرکست تیمی هنم جَسَد فرفل نفریرا لعلم و هسرخلف

(احمدعجازي السقا

. لِسُمُ اللَّهُ الرَّحْلِ الرَّحِيمَ .

التعريف بالكتاب "

الجدئة رب العالمين، والمصلاة والسلام على خاتم النبيين، محمد. وعلى آله وأصحابه، وعلى الانبياء السابقين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

اما بهـــــد

فنى القرآن الكريم قوله تعالى: وإن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله. يد الله فوق أيديهم، وهذا القول يفسره الإمام محمود بن عمر بقوله: ويد أن يد رسول الله - التي تعلو أيدى المبايعين - هي يد الله · والله تعالى - منزه عن العوارح، وعن صفات الاجسام · وإنما المعنى: تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول، كعقدهم الله، من غير تفاوت بينهما . كقوله تعالى: ومن يعلم الرسول، فقد أطاع الله(۱) ، يريد هذا الشيخ الجليل أن يقول: إن ديد الله ، لا تعنى أن لله يد جارحة كايدى البشر ، وإنما أجرهم بغير حساب ، ومن أوفى بعهده من الله ، ؟ وقد النزم الشيخ الجليل أجرهم بغير حساب ، ومن أوفى بعهده من الله ، ؟ وقد النزم الشيخ الجليل منا المفي، لورود نصوص محكمة في القرآن ، تنفى المثل عن الله عز وجل، منها قوله تعالى: د لبس كمثله شي ، وهو السميع البصير، والذين لا يحسنون منها قوله من المسلين ، يقولون : إن الله له يد ، لائه أثبت لنفسه يداً في التأويل من المسلين ، يقولون : إن الله له يد ، لائه أثبت لنفسه يداً في

⁽١) انظر الكشاف في سورة الفتح .

قوله : ويد الله، ويقولون : لامثل لليد و لالله ، لأنه نفى عن نفسه-المثل نى قوله : د ل يركم ثله شيء ،

وهذا الكتاب النفيس ، المسمى به و تأسيس التقديس ، أو و أساس التقديس ، يثبت وجود الله عز وجل ، ويؤول الصفات التي توهم أعضاء لله عز وجل ، كاليد والرجل والعين والآذن ، ويؤول الصفات التي توهم أفعالا لله عز وجل ، تليق بغيره ولا تليق به ، كالغضب والسخط والمكر والاستيحا . على نحو ما أول الشيخ الجليل محرد بن عرالمتوفى سنة ١٥٥٨ هفى ويد الله فوق أيديهم ، وعل نحو ما أول الشيخ الغزالى أبو حامد حجة الإسلام ، المترف سنة ٥٠٥ و على نحو ما أول الشيخ عبد الوهاب الشعراني، المصرفي الشهير .

ونظمه على المخطوطة الموجودة في دار الكتب المصرية ٢٠٢٢٢ ب ميكروفيلم ٢٠٨٩٤ ورمزها في التحقيق : (خ) وعلى نسخة كردستان١٣٢٨ ورمزها في التحقيق (ط) وإذا صححنا، يكون الزمز (ص) إشارة إلى الأصل.

ومؤلف الكتاب: هو الإمام الجليل، فخر الدين الرازى . محمدبن عمر بن المحمد الدين الرازى . محمدبن عمر بن المحسين . المتوفى سنة ستهائه و ست من الهجرة ، وهو أشعرى العقيدة، شافعي المذهب ـــ مثلنا ــ ومن كتبه :

١ ـــ التفسير الكبير، واسمه مفاتيح الغيب.

٧ ــ المحصول في أصول الفقه .

٣ — المطالب العالمية من العلم الإلهى - والعلم الإلهى هو المسمى في لسان الدو فانبين باثولوجيا ، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية.

ـــ وهوكتاب في تسمة أجزاء طبعته السكايات الآزهرية، بتحقيقنا سنة ١٩٨٥ ـــ

ع ـــ الآربعين في أصول الدين .

مناقب الإمام الشافعي ، واسمه أيضا : إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم في بيان مناقب الإمام الشافعي - وقد طبعته المكليات الازهرية بتحقيقنا سنة ١٩٨٥ -

٣ - شرح عيون الحكة - وعيون الحكة من تأليف الفيلسوف
 ابن سينا -

٧ _ عصل ألكار المتقدمين.

٨ ــ لو امع البينات في شرح أسماء الله و الصفات .

٩ -- أساس التقديس . ١٠ - لباب الإشارات والتنبيهات --

وهو تهذيب ومختصر كتاب والإشارات والتنبيهات، لإبن سينا الفيلسوف.

واعلم: أن الجزء الثامن من كتاب و المطالب العالية ، وعنوانه و النبوات وما يتعلق بهما ، قد طبعته الدكايات الازهرية ضمن كتاب المطالب، وطبعته في كتاب منفرد سنة ١٩٨٤ . وفي التقديم له ككتاب منفرد : كتبنا في التقديم هذه المباحث :

١ - إثبات النبوة النبوة عند علماء بني إسرائيل.

٣ - نسخ الشرائع ٤ - علم السحر

ه - كرامات الأولياء .

ومثله سيكون الجزء السابع والتاسع فى الطبع .وعنوان السابع : و الآرواح العالية والسافلة ، وعنوان التاسع والقضاء والقدر ، أو والجبر والقدر ، . وقد حققت وأساس التقديس به بعون الله تعالى ، فى والمملكة الاردنية الهاشمية ، فى شهر أكتوبر سنة ألف وتسمائة وخمسة وتمانين من الميلاد ، ولما عدت إلى ومصر بكتبت مبحثا عن و تأويل صفات الله تعالى بين اليهودية والإسلام ، ضمن بيان قضية هذا الكتاب ، لاقوى به كلام المؤلف ... رحمه الله ... ووضعته بعد تمام الكتاب .

وقد راجم المبحث ، ورتب عناصره : أستاذنا الجليل الشيخ عمود مصطنى بدوى . فله الشكر .

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدسة العلم والدين .

د / احد حجازي أحد السقا

بسكولادالايكاراتي

الحدرا) فه الواجب وجوده و بقاؤه ، الممتنع تغيره وفناؤه . العظيم قدره واستعلاؤه ، العميم (آلاؤه و تعاؤه)(۲) الدال على وحدانيته : أرضه وسماؤه ، المتعلل عن شو الب النشبيه والتعطيل : صفاته وأسماؤه . فاستو اؤه (۲) : قهره و استيلاؤه ، و نزوله : بره و عطاؤه ، و بحيثه : حكمه

⁽۱) أول ط: قال الشيخ الامام فقر الدين محمد بن عمر ، الرازى معمده الله بففرانه ما الحمد لله من الخ واول خ: قال الامام علامة العسالم ، السناذ البشر ، الداعى الى الله تعالى ، فخر الدين ، حجة الاسلام : محمد بن عمر الرازى من تغمده الله برحمته من الحمد لله . . النخ

 ⁽٢) ق ط : تعماؤه الاؤه ..

⁽٣) يريد المؤلف أن يتول : أن الحق في قوله تعالى : * الرحبن على المعرش استوى » أن يفسر الاستواء بالقهر والاستيلاء على المعنى المجازي، ولا يفسر بالجلوس على المعنى الحقيقى . لأن اللسه ليس كمثله شيء . ثم يستمر في بيان تأويل الصفات . فيتول : أن معنى نزول الله : نزواه بره ، لا النزول المقيقى ، لأن النزول المقيقى يستدمى مكانا وجهة . وهكذا في سائر الصفات الموهمة أن الله يشبه البشر في منفاتهم الجسهية والفعلية ، ومذهب التساويل هذا الذي يشرهه الامام مغر الدين في اساسر التقديس بعبارات واضحة مطولة ، هو نفسه مذهب السلف ومذهب أهل النصوف ، فقد صرح به حجة الاسلام محمد بن محمد الفرالي في « الاقتصاد في الاعتقاد » وصرح به الشيئع مبدالوهاب الشعراني في «لطائف المنن والأخلاق» وهو مذهب الشيعة الامامية ، وهو مذهب علماء بني اسرائيل، وهو مذهب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . غاته لما قال لبني اسرائيل. « كل شيء يأتي من يد اللسه » (بر ١٠٤ ، ٧) قال له تلميذ من تلاميذ. ، اسسمه « متى ؟ : « يا معلم ، انك لقد اعترفت امام اليهودية كلها . بأن ليس لله بن شبه كالبشر ، وقلت الآن : أن الانسان ينال بن يد الله . ماذا كان السه يدان ، عله اذا شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : انك لفي ضلال يا متى . ولقد ضـــل كثيرون هكذا . اذ لم يفتهوا معنى الكلام لانه لا يجب على الانسان أن يلاحظ ظاهر الكلام ، بل معناه ... النح ؟ .

وقعناؤه، و وجهه: (جو ده، أو جو ده وحباؤه) (٤) وعينه: حفظه، (وه ق نه) (٠٠) اجتباؤه، و ودمن : عفوه، أو إذنه و ارتعناؤه، و يده: إنعامه، أو إذكرامه و اصطفاؤه. و لا مجرى في الدارين من أفعاله : إلا ما يريده و يشاؤه . والعظمة : إذاره، و السكوياه: رداؤه.

(أحده على جريل نعمه ، وجميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا اقه وحده. لا شريك له (٦)) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالحمدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولوكره المشركون. صلى اقة عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسلم كثيراً.

أما بعسد

فإنى وإن كنت ساكنافى أقاصى بلاد ألمشرق، إلا أنى (لما سممت) (٧) أهل المشرق والمغرب، مطبقين متفقين، على أن السلطان المعظم، العالم العادل والجاهد، سيف الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين وأفضل سلاطين الحق واليقين وأبام بكر بن أبوب، للاقالت آيات وإياته في تقوية الدين الحق، والمذهب الصدق، متصاعدة إلى عنان السياه، وآثار أنو ارقدر ته ومكنته، باقية، بحسب تعاقب الصباح والمساء أفعنل الملوك، وأكل السلاطين، في آيات الفعنل، وبينات الصدق، وتقوية الدين القويم، وقصرة العراط المستقيم، أردت (٨) أن أتحفه بتحفة سنية، وهدية مرضية، فأتحفته بهذا الكتاب، الذي سميته و وأساس التقديس، (١) على بعد الدار، على بعد الدار،

⁽٤) بن خ (٥) ستظ خ

⁽۱) ستط: خ (۷) الا انی سیعت: ص

⁽٨) فأردت : س (٩) في خ: بتأسيس التقديس

و تباین الانطار ، وسألت الله الكريم (۱۰) أن ينفعه به فی الدارین ،. بفضله و كرمه .

ور تبته على أربعة أقسام . القسم الأول : فى الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز (والقسم الثانى : فى تأويل المتشابهات ، من الأخبار والآيات . والقسم الثالث : فى تقرير مذهب السلف . والقسم الرابع : فى بقية الكلام فى هذا الباب) (١١٠) .



الفصل الأول ف تقرير المقدمات التي يجيب ايرادها قبل الفوض في الدلائل

وهي ثلاثة:

المقدمة الأولى قيا اثبات موجود لا يشار اليه بالحس

اعلم(۱): أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس، أنه همنا، أو هناك(۲) أو نقول: إنا ندعى وجود موجود (غير مختص بشيء من الاحياز والجهات، أو نقول: إنا ندعى وجود موجود)(۱) غير حال في العالم، ولا مباين (عنه)(٤) في شيء من الجهات الست، التي العالم.

وهذه العبارات متفاوته (٠) والمقصود من الكل شيء واحد ٠

ومن المخالفين من يدعى: أن فساد هذه المقدمات: معلوم بالضرورة ه خالوا(٢٠): لأن العسسلم الضروري حاصل بأن كل موجودين ، فإنه

(١) المقدمة الأولى: اعلم ... النع: الأصل .

ن : نح (۲) منالك : نح (۲) ستط : خ

(٤) سقط: خ

(٦) وتالوا: ص

لابد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر، أو مباينًا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الست المحيطه به .

وقالوا(٧): وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة ؛ باطل في بدائه العقول . واعلم : أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية ، لم يسكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً ، لأن على تقدير أن يكون الامر على ما قالوه ، كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة : إبطالا المضروريات . والقدح في العنروريات بالنظريات : يقتضى القدح في الأصل بالفرع ، وذلك يرجب تعلم ق الطعن إلى الأصل والفرع مما . وهو باطل . بل بحب علينا : بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية ، حتى يزول هذا الإشكال .

فنقول : الذي يدل على أن هذه المقدمات ليست بديمية ، وجود:

الأول: إنجهور العقلاء المعتبرين ، اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحير ولا عنص بثنى من الجهات ، وأنه تعالى غير حال فى السالم ، ولا مباين عنه فى شق من الجهات . ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما بالبديهة ، لسكان إطباق أكثر العقلاء على إنكارها بمتنعا ، لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباق أكثر العشروريات . بل نقول : الفلاسفة انفقوا على إنبات موجودات ، ليست بمتحيزة ، ولاحالة فى المتحيز ، مثل العقول والنفوس وألهيولى . بل زعموا : أن الشى الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا : موجود ، وليس بجسم ولا جسمانى . ولم يقل أحد بأنهم فى هذه الدعوى ، منكرون قابد بهنات ، بل جمع عظيم من المسلين ، اختاروا مذهبهم . مثل . معمر بن عباد السلمى من المعتزلة ، ومثل عود بن الشهان (٨) من الرافعنة ، معمر بن عباد السلمى من المعتزلة ، ومثل عود بن الشهان (٨) من الرافعنة ،

ومثل أن القاسم الراغب، وأبي حامد الغزالى من أصحابنا. وإذاكان الأمر كذلك، فكيف بمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحير، ولا حال في المتحير: قول مدفوع في بدائه العقول.

الثانى : إنا إذا عرصنا على العقل ، وجود هو جود لا يكون حالا فى العالم ولا ما ينا عنه فى شىء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل أيضا أن الواحد نسف الاثنين ، وأن الننى و الإثبات لا يجتمعان : وجدنا العقل متوقفا فى المقدمة الآولى ، جازها فى المقدمة الثانية . وهذا التفاوت معلوم بالضرورة . وذلك يدل على أن العقل غير قاطع فى المقدمه الآولى لا بالننى ولا بالإثبات. غاية ما فى الباب: إنا قجد من أفهسنا ميلا إلى القول بأن كل ما سوى العالم ، لا بد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة والحيز . إلا أنا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة ، مثل جزمه بأن الواحد نصف الاندين: علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم ، لا بد وأن يكون نصف الاندين: علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم ، لا بد وأن يكون خالا فيه ، أو مبايناعنه ، وإذا تبت هذا فنقول : لمن الفنان إنا عنه بالجهة ، بل هو بجوز لنقيضه . وإذا تبت هذا فنقول : لا نذلك الظن إنما حسل بسبب أن الوهم و الخيال لا يتصرفان إلا فى المحسوسات . فلا جرم كان من شا تها أنهما يقضيان على كل شى ، بالاحكام اللا ثقة بانحسوسات . فعلا الميل لا الما جاء بسبب الوهم و الخيال ، لا بسبب العقل البئة . وهذا الميل لا الما جاء بسبب الوهم و الخيال ، لا بسبب العقل البئة .

الثالث: إنا إذا قلمنا: الموجود إما أن يسكون متحيزاً، أو حالاً في المتحيز، أو لا متحيزا ولا حالاً في المتحيز : وجدنا المقل قاطما بصحة هذا التقسيم. ولو قلمنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً، أو حالاً في المتحيز، واقتصرنا على هذا القدر : علمنا بالضرورة . أن هذا التقسيم فير قام، ولا منحصر وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث . وهو أن يقال: وإما أن

⁽٩) مهدد الميل : طوهد المثل : خ

لا يكون متحيزا، ولا حالا في المتحيز. وإذا كان الأمر تذلك ، علمنا بالضرورة: أن احتمال هذا القسم، وهو وجود موجود، لا يكون متحيزا، ولاحالاني المتحيز: قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل.

الرابع: إذا نصلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الإنسانية. ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها. وما به المشاركة غير ما به المهايزة. وهذا يقتضي أن يقال: الإنسانيسة من حيث هي إنسانية: بجردة عن الشكل المعين (والحيز المعين) (١٠) فالإنسانية من حيث هي هي ، معقول بحرد (وإذا ثبت ذلك) (١٠) فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس: ما هو معقول بجرد. وإذا كان كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات ، منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال ؟

الخامس: إن كل ماهية ، إذا (١٢) اعتبر ناها بحدها وحقيقها. فإنا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع (١٢) والحيز فكيف والإنسان إذا كان مستغرق الفكر فى تفهم أن حدالعلم ما هو ؟ وحد الطبيعة ما هو ؟ فإنه فى تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار . فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لابد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة . وهذا يقتضى أنه يمكننا أن نعقسل الماهيسات حال ذهولنا عن الحيز والشمكل والمقددار .

⁽١٠) زيادة من خ

⁽۱۱) زیادة (۱۲) غانا اذا : ص

⁽١٣) الوضيع: طالموضع: خ

السادس: وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والمرقبة ، في استخراج مسألة معضلة ، قد يقول في نفسه : إني قد حكت بكذا , (أوعقلت كذا(١٠)) فال مايقول في نفسه : إني (عقلت كذا(١٠)) أوحكت بكذا : يكون عارفا بنفسه . إذ لو لم يكن عارفا بنفسه ، لامتنع منه أن يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا ، أو عرف كذا ، مع أنه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن معني الحيز والجهة ، وعن معني الشكل والمقدار ، فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز ، أو كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار . فثبت : أن العلم بالشيء قد يحصل عند عدم العلم بحبزه وشكله ومقداره . وذلك يفيد القطع بأن الشيء المجرد عن الوضع والجهة ، يصح أن يكون معقولا .

السابع: إنا نيصر الأشياء و إلا أن القوة الباصرة لا تبصر مفسرا و كذلك القوة الحيالية تتخيل الاشياء و إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها و فوجود المقوة الباصرة بدل على أنه لا بجب أن يكون كل شيء متخيلا و وذلك يفتح باب الاحتمال للذكور .

الثامن: إن خصومنا لابدلهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حمكم الحس والحيال. وذلك لآن خصومنا على هذا الباب: إما الدكر امية، وإما الحنابلة.

أما الكرامية . فإنا إذا قلنا لهم، لوكان الله تمالى مشاراً إليه بالحس ، لحكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسها فيكون مركبا – وأنتم لاتقولون بذلك ـ وإما أن يكون غير منقسم ، فيكون في الصغر والحقارة ،

⁽١٤) وغفلت عن كذا : خ (١٥) غفلت عن كذا : خ

مثل النقطة التي لاتنقسم، ومثل الجزء الذي لاينجزاً ـــ وأنتم لاتقولون بذلك ـــ

وعند هذا السكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف، ومع هذا، فإنه ليس بصغير ولاحقير، ومعلوم: أن هذا الذي التزموه محا لا يقبله الحس والخيال، بل لا يقبله العقل أيضاً. لآن المشار إليه بحسب الحس، إن حصل له امتداد في الجهات والاحياز، كان أحد جانبيه مغايرا للجانب الثاني. وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل. وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات، لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت، كان نقطة غير منقسمة، وكان في غاية الصغر والحقارة. وإذا لم يبعد عندهم التزام كو ته غير قابل للقسمة، مع كو ته عظيما، غير متناه في الامتداد (مع أن هذا جمع بين (٢٠١)) النفي و الإثبات، ومدفو ع (٢٠٧) في بدائه العقول (فكيف حكوا بأن القول بكونه عندالي سغير حال، والامبان عنه بحسب الجهة: مدفوع في بدائه العقول (١٥٠)؟

وأما الحنابلة الذين التزموا الآجزاء والآبعاض ، فهم أيضاً معترفون بأن ذاته تعالى لايساوى هذه المحسوسات ، فإنه تعالى لايساوى هذه الدوات في قبول الاجتباع والافتراق والتغير والفناء ، والصحة و المرض، والحياة والموت . إذ لو كانت ذاته ـ تعالى ـ مساوية لسائر الدوات في هذه الصفات ، لزم : إما افتقاره إلى خالق آخر ـ وعلى هذا بلزم التسلسل (١٠٠ ـ أو يلزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلى الحالق ـ وذلك يلزم منه نني الصافع ـ فثبت ؛ أنه لابد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته ـ.

⁽١٦) كان هذا جمعا بين : ط (١٧) ومدغوعا في بداية المقول : ط

⁽١٨١) زيادة من : ط (٢٩)؛ ولزم التسلنسل : ص

اللي بها امتازت عن سائر الذوات. (۱۰ لا يصل الوهم والحيال إلى كنهها مه و ذلك اعتبراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الحيال . و إذا كان الآمر كذلك ، فأى استيماد فى وجود مو جود غير حال فى العالم و لا مباين بالجهة للعالم ، و إن كان الوهم و الحيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود؟

وأيضاً : فعمدة مذهب الجنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر (٢١) يوهم عظاهره شيئا من الاعضاء والجوارح ، صرحوا بأنا نثبت بعدا المعنى فه تعالى على خلافى ما هو ثابت للخلق . فأثبتوا قه – تعالى – وجها على خلاف (٢٢) وجوه الحلق ، ويداً على خلاف أيدى الحلق . ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه عما لايقبله الحيال والوه . فإذا مقل إنبات ذلك على خلاف الوه والحيال . فأى استبعاد في القدول بأنه تعالى موجود ، وليس داخل العالم ولاخارج العالم . وإن كان الوهم والحيال . فأصرين عن لدراك هذا الموجود ؟

التاسع: إن أهل التشبيه قالوا: العالم والبارئ موجودان. وكل موجودين فإما أرب يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه. قالوا: والقول بوجوب ١٣٠٠هذا الحصر معلوم بالضرورة. قالوا: والقول بالحلول محال ١٤٠٠ فتعين كو قه مبايناً للعالم بالجهة. وبهذا الطريق احتجوا بكوقه تعالى مختصا بالحيز والجهة. وأهمل الههر. قالوا: العالم والبارى موجودان، وكل موجودين فإما أن يكون وجودهما معا أو أحدهما قبل الآخر. ومحال أن العالم والبارى معا. وإلا لزم. إما قدم العالم، أو حدوث البارى. وهما

^{: (}۲۰) بالا : من

⁽۲۱) خبر : خ

⁽۲۲) بوجود : خ

^{&#}x27;(۲۲) بقلاف : ظ

⁽⁽٢٤) المتول بالحلول نبحال: خ

عالان. فثبت: أن البازى قبل العالم. ثم قالوا: والغلم الضرورى حاصل.
بأن هذه القبلية لاتكون إلا بالزمان و المدة. وإذا ثبت هذا فتقدم البارى.
(على العالم) (٣٥٠ إن كان بمدة متناهية ، لزم حدوث البارى . وإن كان بمدة لا أول لها بازم كون المدة قديمة . فأنتجوا بهذا الطريق: قدم المدة والزمان.

فنقول: حاصل هذا الكلام: أن المشبية زعمت أن مباينة البادى تعالى عن العالم، لا يعقل حصولها إلا بالجهة. وأنتجوا منه: كون الإله فى الجهة. وزعمت الدهرية: أن تقدم البارى (تعالى) (٢٦) على العالم، لا يمقل حصوله إلا باازمان. وأنتجوا منه: قدم المدة ، وإذا ثبت هذا فنقول: حكم الحيال فى حق الله تعالى ، إما أن يكون مقبولا أو غير مقبول ، عان كان مقبولا ، فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الله هرية ، وهو أن يكون البارى (تعالى) (٢٧) متقدما على العالم بمدة غير متناهية ، ويلزمهم القول بكون المزمان أولياً ، والمشبهة لا يقولون بذلك ، والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة ... وهو مباينة البارى (تعالى) (٢٠٠ عن العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون البارى (تعالى) (٢٠٠ مكانيا ... وهم لا يقولون به ... فصار هذا التناقض (٢٠٠ وارداً الفريقين ...

وأما إن قلنا: حكم الوهم والحيال غير مقبول البتة فى ذات الله تعالى و فى مفاته . فينئذ نقول : قول المشبهة : إن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجمة : قول خيالى باطل ، وقول الدهرية (٢٠١) بأن تقدم البارى (تعالى) (٢٠٠) على العالم ، لا بد وأن يكون بالمدة

⁽۲۵) زبادهٔ من غی (۲۲) من خ (۲۸) النقض : ط (۳۲) الدهری: صور (۳۲) من خ

والزمان: قول خيالى باطل. وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه، الذين عزلوا حكم الوهم والحيال عن (٣٣) ذات الله تعالى وصفاته. وذلك هو المنهج القويم، والصر اط المستقيم.

العاشر : إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته ، أقرب إلى العقول ، من معرفة ذات الله تعالى و مفاته ، أن معرفة أفعال الله تعالى معرفة ذات الله تعالى و منه المشبهة وافقو نا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته ، على خلاف حكم الحس والخيال .

أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذلك من وجوه:

أحدها : إن الذي شاهد ناههو تغير الصفات ، مثل انقلاب الماء و المغراب نباتا ، و انقلاب النبات جزء بدن حيو ان (٣٤) . فأما حدوث الدواب (٣٥) ابتداء ، من غير سبق مادة وطيئة : فهذا شيء ما شاهد ناه البتة ، و لا يقضي بجو ازه وهمنا و خيالنا ، مع أنا سلمنا أنه تعالى هو المحدث للدواب ابتداء ، من عير سبق مادة وطيئة .

وثانيها: إنا لانعقل حدوث شي. وتكونه، للا في زمان مخصوص. ثم حكمنا بأن الزمان حدث لافي زمان البتة .

و ثالثها: إنا لانعقل فاعلا يفعل، بعد مالم يكن فاعلا، إلا لتغير حالة و تبدل صفة، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خلق العالم من غير شيء من ذلك (٣٦).

(ورابعها ؛ إنا لانعقل فاعلا يفعل فعلا ، إلا لجلب منفعة ، أو لدفع مضرة . تم إنا اعترفنا : بأنه تعالى خالق العالم لغير شي. من هذا (٣٧)).

⁽٣٣) في : خ (٣٤) الانسان : ط (٣٥) الذوات : ه

⁽۳۲) هـذا: خ (۳۷) سقط: خ

وأما تقرير هذا المعنى فى الصفات . فذلك من وجوه :

أحدها : إذا لانعقل ذاتا (تكون عالمة) (٣٨) بمعلومات لانهاية لها على التفصيل دفعة (واحدة) (٣٩) فإذا إذا جربنا أنفسنا، وجدناهاه في اشتغلت باستحضار معلوم معين، امتنع عليها (٤٠) في تلك الحالة، استحضار معلوم آخر . ثم إذا مع ذلك تعتقد: أنه . تعالى . عالم بما لا نهاية له من المعلوهات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس. فكان كونه .. تعالى عالماً بجميع المعلومات : أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

وثانيه...! : إنا نرى أن كل من فعل فعلا، فلا بدله من آلة وأداة ، وأن الآفعال الشاقة تكون سبباً للكلالة والمشقة لذلك الفاعل. ثم إنا فعتقد: أنه _ تعالى _ يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى، مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلالة.

وثالثها: إنا نعتقد: أنه يسمع أصـــوات الخلق من العرش إلى ما تجت الثرى ، ويرى الصغير والكبير ، فوق أطباق السموات العلى ، وتحت الأرضين السفلى . ومعلوم: أن الوهم البشرى ، والحيال الإنسانى ، قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود . مع أنا نعتقد أنه (سبحانه و (٤١)) تعالى : كذلك ،

فثبت : أن الوهم والحنيال قاصران عن معرفة أفعال الله ـــ سبحانه و تعالى ـــ وصفاته . ومع ذلك فإنا نثبت الافعال والصفات على مخالفة

[﴿]٣٨) يكون عالما : ط (٣٩) من خ

خ ن ن ﴿ (١) من خ

اليوهم والحنيال . وقد ثبت: أن معرفة كنه الذات أجلى وأجل وأنجمض ، من معرفة كنه الصفات. ولماعز لنا الوهم والخيال فى معرفة (الصفات(٤٢)) والإفعال ، فلان نعزلجما فى معرفة الجذات (كان(٤٢))أولى وأحرى .

فهذه الدلائل العشرة: دالة على أن كو ته _ سبحانه و تعالى _ منزه عن الحيز والجهة: ليس أمر آيدفعه صريح العقل. وذلك هو تمام المطلوب (و بالله التوفيق(٤٤))

ونختم هدا الباب: بما روى عن و أرسطاطاليس (٤٠) ، أنه كتب فى أول كتابه في الإلهيات: ومن أراد أن يشرع فى المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى (٤٦)

قال الشيح (٤٧) _ وضى الله عنه _ : ، وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة . فإنه ذكر مراتب تكون الجسد في قوله تعالى : ، ولقد خلقنا الإنسان مني سلالة من طين(٤٨) ، فلما آل الأمر إلى تعلق الروح(٤١)

⁽٢٤) سقط: خ (٢٩) كان: من خ (٤٦) سقط: خ

⁽٥٤) ارسطاليس: طوهو أرسطو .

⁽٢٦) اذا اوجب استحداث تطسرة اخسرى تلباذا اذن يدلل على وجود الله؟

⁽٧٤) الشبيخ هو ابن سسينا الرئيس ، وفي المخطوطة هكذا : عطرة المحرى ، قال تغيده الله برحمته : هذا الكلام ... النع .

⁽٨٤) المؤمنون ١٢

⁽٤٩) اذا كان الحيوان المنوى ميتا ــ أى خالى من الروح ــ فكيف تحيل الآنثى ؟ ومعنى « خلقا آخر » : أى خلقا مباينا للخلق الأول ، مثل : أن صار حيوانا وكان جهادا ، وقد احتج به أبو حنيفة رحبه الله فسن غمب بعضة فأفرخت عنده ، قال : يضمن البيضة ، ولا يرد الفرخ ، لانه خلق آخر سوى البيضة .

باليدن. قال: دشم أنشاناه خلقاً آخر ، وذلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ، ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال ، بل هذا نوع آخر ، مخالف لتلك الآنواع المتقدمة . فلمذا السبب قال ، ت ثم أنشأناه خلفاً آخر ، وكدلك الإنسان إذا تأمل فى أحوال الآجرام السسفليه والعلوية وتأمل فى صفائها . فذلك له قانون . فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية . وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ، وعقلا (٥٠) اخر ، بخلاف العقل الذى به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات .

وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة . و بالله النوفيق .

المقدمة المثانية

Ġ

أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفى النظير والشبيه ، نفى ذلك الشيء

ويدل (١٥) عليه وجوه :

الحدجة الأولى: إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود ، موصوف بصفات مخصوصة ، يحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له فى . تلك الخصوصية ، وإذا لم يكن هذا مدفوعاً فى بدائه العقول ، علمنا أنه . لا يلزم من عدم نظير الشيء . عدم ذلك الشيء .

⁽٥٠) وثهجا : خ

⁽١٥) المقدمة الثانبة: أنه ليس كل موجود ... النع: ط. المقدمة. التانيسة: اعلم أنه ليس ... النع: خ

المحجة المثانية: هي إن وجود الشيء ، إما أن يترقف على وجود ما شابيه، أولايتوقف و والأول باطل (لانالشيئين (٢٠)) لو كانا متشابهين، وجب استواؤها في جميع اللوازم ، فيلزم من توقف وجود هــــذا ، على وجود الثانى ، ثوقف وجود الشانى على وجود الأول . بل توقف كل واحد منهما على نفسه . وذلك محال في بدائه العقول (فثبت : أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له . فلا يلزم من نفى النظير نفيه) (٣٠)

المحبة الثالثة: مى أن تميركل شىء من حيث إنه هو : ممتنع: الحصول في غيره. وإلا اسكان ذلك الشيء ، عين غيره. وذلك باطل في بدائه العقول. فثبت أن تمين كل شىء من حيث إنه هو ، ممتنع الحصول في غيره. فعلمنا أن عدم النظير والمساوى ، لا يوجب القول بعدم الشيء وظهر فساد قول من يقول: إنه لا يمكنناأن نعقل وجود موجود لايكون متصلا بالعالم ، ولامنفصلا عنه ، إلا إذا وجدنا له نظيراً. فإن عندنا ند الموصوفي بهذه الصفة ليس إلاالله (سبحانه و)(١٠) تعالى، وبينا : أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه ، عدم الشيء. فثبت:أن هذا الكلام ساقط بالكلية و بالقه التوفيق)(٥٠)

⁽٢٥) لانهما: خ (٥٣) ما بين القوسين: ساقط من خ.

⁽١٥٥) من خ نه (٥٥) سقط: خ

القدمة الثالثة في اختلافة القائلين بأن الله جسم

اعلم(١٠): أن القائلين بأنه تعالى – جسم . اختلفوا . فنهم من يقول :
إنه (تعالى)(٢) على صورة الإنسان . ثم المنقول عن مشبهة الآمة : إنه
على صورة (الإنسان الشاب)(٨) وعن مشبهة البهود أنه على صورة إنسان
شيخ . وهم لا يجوزون الانتقال والذهاب والجي على الله تعالى . وأما
المحققون من المشبهة . فالمنقول عنهم أنه تعالى على صورة انور من الآنوار .
وف كر أبو معشر المنجم أن سيب إقدام (الناس)(٢) على اتخاذ عبدادة
الآوثان ديناً لانفسهم : هوأن القوم في الدهر ـ الآول(٢٠) كانو اعلى
مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم . فلما اعتقدوا ذلك
اتخذوا وثناً ـ هو أكبر الآوثان ـ على صورة الإله ، وأوثاناً أخرى ...
أصغر(٢١) من ذلك الوثن ـ على صورة الملائكة ، واشتغلوا بعبادة هذه
الآوثان . على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة . فثبت أن (دين(٢١))
عبادة الأصنام ، كالفرع على مذهب المشبهة . واعلم أن كثيراً من هؤلاء
عبادة الأصنام ، كالفرع على مذهب المشبهة . واعلم أن كثيراً من هؤلاء

(٥٦) المقدمة الثالثة: اعلم أن القائلين . . . النح: ص

⁽٥٧) تعالى: سقط خ

⁽٨٥) الانسان الشاب: ط، شاب: خ

⁽٩٠) الناس: سقطخ (٢٠) الاقدم: ط

٠ (٦١) على اصغر: ط (٦١) دين: سقطخ

خ نه (۱۳) من خ

وأما الكرامية فهم لايقولون بالأعضاء والجوارح. بل يقولون: إنه منتص بما فوق العرش. ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة (فإنه-تعالى (٢٤)) إما أن يقال (إنه (٢٠٠) ملاق للعرش. و إما أن يقال: إنه مباين عنه بعد متناه . وإما أن يقال: (نه مباين (عنه (٦٦)) بيعد غير ستناه . وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية . واختلفوا أيضاً: في أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته، أو لمعنى قديم ؟ بينهم اختلاف في ذلك.

فهذا تمام الكلام في المقدمات (ويالله التوفيق(٢٧)).

- Lie (77)

⁽٦٥) انه : من ط .

⁽٦٧) وباللسه التونيق: سقط خ

⁽۱۲) مانه تعالى: سقط خ

الفصل الثاني

3

تقسرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى ، منزه عن الجسمية والحيز والجهسة

ويدل عليه وجسوه:

الحجة الأولى: قوله تعسالى:

وقل هو الله أحده الله الصمده لم يله ولم يولده ولم يكن له كفوا أحده (الله واعلم: أنه قد اشتهر في التفسير: أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ما هية ربه ، وعن نعته وصفته ؟ فانتظر الجواب من الله تعالى مفازل الله (سبحانه و) (٢) تعالى هذه السورة . إذا عرف ده ذا (٢) فتقول: هذه السورة بحب أن تكون من الحسكات ، لا من المتشابهات . لانه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل (٤) وأنزلها عند الحاجة . وذلك يقتضى كونها من الحكات ، لا من المنشابهات ، وإذا ثبت هذا، وجب الجزم بأن كونها من الحكات ، لا من المنشابهات ، وإذا ثبت هذا، وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون (٥) باطلا . فنقول : إن قوله قعالى : وأحد ، يدل على نني الجسمية ، ونني الحيز والجهة . أما دلالته على أنه تعالى عليس بجمع ، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين ، وذلك

⁽۱) سيسورة الاخلاص (۲) من خ

⁽٣) ذلك : ط (١) عن سؤال المتسابه ، بل وانزلها : ط

⁽ه) کان : خ

بينا في الوحسة (ولما كان) قوله(٢) ، أحد ، :مبالغة في الواحدية ، كان قوله . . وأحد، منافياً للجسمية .

وأما دلالته على أنه ليس بجوهر. فتقول: أما الذين ينكر ون الجوهر الفرد (فأنهم) (٧) يقولون: إن كل متحير ، فلابد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى . وذلك لانه لابد من أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدامه عن خلفه ، وفوقه عن تحته . وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء ، فهو منقم ، لان يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين . فلو كان يمينه عين يساره ، لاجتمع في الشيء الواحد: أنه يمين ، وليس بيمين ، ويعار، وليس بيسار . فيلزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد . وهو محال ، قالوا: فثبت: أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت: أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت ان كل متحيز أصلا ، وذلك بنني كونه جوهرا .

وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد ، فإنه لا يمكنهم الاستدلال على تنى كونه تعالى جوهرا من هذا الاعتبار ، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على ننى كونه جوهرا ، من وجه آخر ، وبيانه : هو أن الآحدكا براد به ننى التركيب والتأليف فى الذات ، فقد براد به أيضا : ننى العند والند . فار كان تعالى جوهرا فردا ، لكان كل جوهر فرد : مثلا له . وفلك يننى كونه أحدا . ثم أكدوا هذا الوجه يقوله تعالى : دولم يمكن له كفوا أحد، ولو كان جوهرا ، لمكان كل جوهر فرد : كفوا له . فدلت هذه السورة من الوجه الذي قرد آاه : على أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بجوهر ، وإذا ثبت من الوجه الذي قرد آاه : على أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بجوهر ، وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وإذا ثبت

^{، (}٦) وقوله : ص (٧) نمانهم : سقط خ (٨) من خ

والجهات الآن كل ما كان مختصا يحيز وجهة ، فإن كان منقسها كان جنها __ وقد بينا إبطال ذلك __ وإن لم يكن منقسها ، كان جو هزا فردا __ وقد بينا أنه باطل _ ولما بطل القسمان ، ثبت: أنه يمتنع أن يكون فى جهة أصلا ، فثبت : أن قوله تعالى و أحد ، يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا في حيز وجهة أصلا .

واعلم: أنه تعالى ، كا نص على أنه (تعالى)(١)و احد ، فقد نص (أيضا)(١) على البرهان الذي لا جله يجب الحسكم بأنه أحد. وذلك أنه قال : دهو الله أحد، وكونه إلها يقتقضى كونه غنيا عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه : غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكونه إلها يمنع من كونه مفتقرا إلى غيره ، وذلك يوجب القطع بكونه أحدا . وكونه أحدا . وكونه أحدا ، وكونه أحدا . وتونه أحدا أن قوله تعالى: وهو الله أحد، يرهان قاطع على ثبوت هذه المطالب .

وأما قوله (سبحانه و تعالى)(١١) : والله الصمد، فالصمد هو المسيد المصمود إليه فى الحواتج ، وذلك يدل على أنه ليس بجتم ، وعلى أنه غير. مختص بالحيز والجمة .

أما بيان دلالته على فني الجسمية فمن وجوه:

الأول: إن كل جسم فهو مركب، وكل مركب فهو عتاج إلى كل. واحد من أجزائه، وكل مركب فهو عتاج إلى كل. واحد من أجزائه غيره. فكل مركب فهو محتاج

⁽٩) تعالى : سقط خ (١١) من خ

إلى غيره ، والمحتاج إلى الغير لايسكون غنيا محتاجا (إلبه)(١٢) فلم يكن صدا مظلقا .

الثانى: لوكان مركبا من الجوارح والاعضاء(١٢) لاحتاج فى الإبصار الثانى: لوكان مركبا من الجوارح والاعضاء(١٢) لاحتاج فى الإبصار إلى العين ، وفى المشي إلى الرجل ، وذلك ينافى كونه صدا مطلقا .

الثالث: إنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة إو الأشياء المتماثلة؛ يبحب أشتراكها في اللوازم. فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض ، لوم كون الكل محتاجا إلى ذلك الجسم ، ولزم أيضاكونه محتاجا (ذلك الجسم، ولزم أيضاكونه محتاجا (ذلك الجسم، ولزم أيضاكونه محتاجا) (١٤) إلى نفسه ، وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا ، وجب أن لا يحتساج إلى (١٥) شيء من الاجسام ، ولو كان كذلك ، لم يكن صدا على الإطلاق .

وأما بيان دلالته على أنه تعالى منزه عن الحيز والجمة : فهو أنه (سبحانه و)(١٦) تعالى لوكان مختصا بالحيز والجمة ، لكان إما أن يكون حضوله في الحيز المعين واجبا ، أو جائزا . فإن كان واجبا فينتذ يكون ذاته تعالى مفتقرا والوجود والتحقق ، إلى ذاك الحيز المعين ، وذاك (١٧) الحيز المعين ، يكون غنيا عن ذاته المخصوص. لانا لو فرصنا عدم حصول

^{، (}١٠٢) الى غيره: ط. والمعنى: لا يكن غنيا يحتاج الناس اليه .

⁽١٣) والأعراض تخ

⁽١٤) مابين القوسين: زيادة من خ

⁽١٥) اليسه: ط (١٦) من خ

⁽١٧) وأما ذلك الصرر المعين مائه - كس

⁽ م ٣ _ أساس التقديس)

ذات الله تعالى فى ذلك الحير المعين ، لم يبطل ذلك الحير أسلا. وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا إلى ذلك الحير ، فلا يكون (١٨) صداعلى الإطلاق. وأما إن كان حصوله فى الحير المعين جائز الاواجبا ، فحينة يفتقر إلى مخصص يخصص بخصصه بالحير المهين . وذلك يوجب كونه محتاجا ، وينافى كونه صمدا.

وأما قوله تعالى : ، ولم يكن له كفوا أحد ، فهذا أيضا يدل على أنه ليس بحسم ولا جوهر ، لافا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة . فلو كان تعالى جوهر آ ، لكان مثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر ، كان تعالى جوهر آ ، لكان مثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر . لأن الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود الإلزام المذكور ، فثبت : أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا حاصل في مكان وحيز (١٩)

واعدلم : أنه كما أن الكفار لما سألوا الرسول ترابيخ عن صفة ربه ، وأجاب الله بهذه السورة ، الدالة على كو نه تعالى منزها عن أن يكون جسما أو جوهراً أو مختصا بالمكان ، فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى . فقال : ووما رب العالمين ، (۲۰)؟ ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال ، إلا بكو نه تعالى خالقا المناس ومد براً لهم ، وخالقا للسموات والارض ومد براً لهما . وهذا أيضا من أقوى الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة ، لانا سنبين إن شاه الله تعالى أن كون الشيء حجاومتحيزا ، هو عين الذات و تفسها و حقيقتها ؛ لا أنه صفة كون الشيء حجاومتحيزا ، هو عين الذات و تفسها و حقيقتها ؛ لا أنه صفة قائمة بالذات ، وأما كو نه خالقا للأشياء و مد برا لها فهو صفة .

⁽۱۸) ملم یکن: ص

⁽١٩) وفي النوراة «ليس مثل الله» » في ترجية البروتستانت ، وفي ترجية البروتستانت ، وفي ترجية الكاثوليك : « لا كفاء للسه » (تت ٣٣ : ٢٦) .

⁽⁻ ۲) الشسعراء ۲۲

ولفظة « الله سؤال عن الماهية ، وطلب المحقيقة . فلو كان تعالى متحيراً ، لكان الجواب عن قوله « وما رب العالمين » ؟ : بذكر كوفه متحيراً : أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقاً . ولو كان (الآمر) (۲۰) كذلك ، لكان جواب موسى عليه السلام خطأ ، ولكان طعن فرعون بأنه بحنون كذلك ، لكان جواب موسى عليه السلام خطأ ، ولكان طعن فرعون بأنه بحنون متجهاً لازماً . ولما بظل ذلك ، علمنا أنه تعالى ما كان متحيراً . فلا جرم ماكان يمكن تعريف حقيقته سبحانه و تعالى إلا بأنه خالق مدير . فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً ، وكان سؤال فرعون ساقطاً فاسداً . فئبت : أنه كما أن جواب محد بالله عن التحير ، فكذلك جواب موسى عليه السلام يدل على تنزيه الله تعالى عن صفة الله تعالى : يدل على تنزيه الله تعالى) (٢٠) . (عن سؤال فرعون عن صفة الله تعالى : يدل على تنزيه الله تعالى) (٢٠)

(أما الحليل ﷺ فقد حكى الله تعالى(٢٣)) عنه فى كتابه: بأنه استدل يحصول التغير (٢٤) فى أحوال الكواكب: على حدوثها . ثم قال عند تمام الاستدلال : ووجهت و جهى ، للذى فطر السموات والأرض ، حنيفا (٢٠).

واعلم : أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى و تقديسه عن التحير والجهة .

أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحير، فمن وجوه: أحدهما: إغاسنبين إنشاء الله تعالى: أن الاجسام متهائلة وإذا ثبت ذك،

⁽٢١) الأمر : من خ (٢٢) ما بين القوسين من خ

⁽٢٣) من أما الخليل الى نهاية القسوس: سقط خ

⁽۲٤) التحيز : خ

⁽٢٥) الأنمام ٧٣ وفي طحنيفاا مسئلما وهما سمتط من خ

فنقول: ما ضح على أحد المثلين، وجب أن يصح على المثل الآخر. فلو كان تعالى جنا أو جوهراً، وجب أن يصح عليه كل ماصح على غيره. وأن يصح عليه كل ماصح على غيره وأن يصح على غيره كل ما صح عليه وذلك يقتضى جواز التغير عليه ولما حكم الحليل عليه السلام بأن المتغير من حال إلى حال الا يصلح للإلهية، وثبت أنه لو كان جسما لصح عليه التغير: لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز أصلا.

الثانى: إنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال و وجهت و جهى للذى فظر السعوات و الارض ، فلم يذكر من صفات الله تعالى إلاكونه خالفاً للعالم ، وانته تعالى مدحه على هذا السكلام ، وعظمه . فقال : وو تلك جنبا آتيئاها إبراهيم على قومه ، ترفع درجات من نشاه (٢٠) ، ولو كان إله العالم جنبا موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص ، لما كل العلم به تعالى ، إلا بعد العلم بكونه جسيا متحيراً . ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم ، بمجرد معرفة كونه خالفاً للعالم . ولما كان هذا المهدر من المعرفة كافياً في كال معرفة الله تعالى : دل ذلك على أنه تعالى . ليس بمتحير .

الثالث: إنه تعالى لو كان جسيا، لكان كل جسم مشاركاً له في تمام المناهية . فالقول بكونه تعالى جسيا ، يقتضى إثبات الشريك لله تعالى . وذلك ينافى قوله : وما أنا من المشركين (٢٧) ، فشبت بمبا ذكرناه : أن العظاء من الأنبياء و صلوات الله عليهم و كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى . وتقديسه عن الجسمية و الجوهرية (و الجهة ، و بالله التوفيق) (٢٨)

العجمة المثانية من القرآن: قوله تعالى: وليس كثله شي. (٢٩) يه

⁽۲۲) الانعام ۱۲ (۲۲) الانعام ۴۷ (۸۲) سقط من خ

ولو كان جسماً ، لكان مثلا لسائر الأجسام فى تمام الماهية . لانا سنبين الران شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة (٣٠٠) أن الاجسام كلما متماثلة ، رذلك كالمناقض لهذا النص. فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى ، وإن كان جسماً ، إلا أنه مخالف لغيره من الاجسام . كما أن الإنسان واللفرس ، وإن اشتركا في الجسمية ، لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات ، وبالا المرس مثل الإنسان ، فكذا هنا ؟

والجوزاب من وجهاين :

الأول: إنا سنقم الدلالة (إن شاء الله تعالى (٣٧)) على أن الأجسام كلها مماتلة في تمام الماهية (وعليه (٣٣)) فلو كان تعالى جسها، لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام، وذلك مخالف لهذا النص ، والإنسان والفرس، ذات كل واحد منهما بماثلة لذات الآخر ، والاختلاف إنما وقع في الصفات والاعراض والذاتان إذا كانتا منها ثلتين ، كان اختصاص كل واحدة منهما والاعراض الذات إنها بهائزات ، لا من الواجبات ، لان الاشياء المتهائلة في تمام الذات والماهية ، لا يجوز اختلافها في اللوائم . فلو كان البارى تعالى جسها، لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من اللجائزات ، ولوكان كدلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص، وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم .

الثانى : إن بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركاً لسائر الأجسام في اللجنام في اللجنام في اللجنام في اللجنامية، ومنحالها طافى ماهيته (٣٦٠) المخصوصة (فهذا يوجب) (٣٦٠) وقوع

⁽٣٠) بالدلائل الباهرة أن شماء الله تعالى : خ

⁽۳۱) ولا يجوز : ص (۳۲) من خ (۳۲) زيادة

⁽٣٤) بصفامه المخصوصة من الجائزات : ط

الساهية : ظ ١٠ (٣٥) الساهية : ظ

السكترة فى ذات الله تعالى . لأن الجسمية مشترك فيها بين الله (تعالى) (٣٧). و بين غيره ، و خصوصية ذاته غير مشتركة فيها بين الله تعالى و بين غيره ، وما به المشاركة غير ما به المهابزة . وذلك يقتضى و قوع القركيب فى ذاته المخصوصة . وكل مركب مكن ـ لا واجب ، على ما بيناه ـ فثبت : أن هذا السؤال ساقط (والله أعلم) (٢٨)

المحجة الثالثة: قوله تعالى: والله الغنى، وأنتم الفقراه، (٣٩) دات (١٠)، هذه الآية على كونه تعالى غنياً، ولوكان جسماً لما كان غنياً. لأن كل جسم مركب، وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه وأيضاً: لو وجب اختصاصه بالجهة، لسكان محتاجاً إلى الجهة. وذلك يقدح في كونه غنياً على الإطلاق.

المعجة الرابعة: قوله تعالى ولا إله إلا هو، الحي القيوم (٤١). والقيوم (مبالغة في كونه (٤١)) غنياً عن كل ما سواه وكونه مقوماً لغيره: عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه فلو كان جسماً لكان هو مفتقراً إلى غيره . وهو جزؤه ولكان غيره غنياً عنه . وهو جزؤه وحينتذ إلى غيره . وهو جزؤه ولكان غيره غنياً عنه . وهو جزؤه . وحينتذ لايكون قيوماً . وأيضاً : لو وجب حصوله في شيء من الاحياز ، لكان . مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز ، فلم يكن قيوماً على الإطلاق .

فإن قيسل: ألستم تقولون: إنه (تعمالى)(٤٣): يجب أن يكون. موصوفاً بالعلم، ولم يقدح ذلك عندكم في كونه قبوماً ؟ فلم لا يجوز أيضاً أن يقال: إنه بجب أن يحصل في حيز معين، ولم يقدح ذلك في كونه قبوماً ٥٠٠

⁽۳۷) تمالی من خ، (۳۸) سقط: خ (۳۹) محمد ۲۸.

⁽٠٤) دل هـده: ط (١١) البقرة ٥٥٧

⁽۲۶) من یکون : ط ا

قيل: عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك (لا) يقدم (٤٤) في وصف الذات بكونه قيوما ، أما همنا فلا يمكن أن يقال : إن ذاته توجب ذلك الحير المعين . لأن بتقدير أن لا يكون حاصلا في ذلك الحير ، لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه ، فسكان الحير غنيا عنه ، وكان هو مفتقر ا إلى ذلك الحير ، فظهر الفرق (والله أعلم) (٤٥)

الحجة الحنامسة : قوله تعالى : دهل تعلم له سميا ، (٤٦) ؟ قال ابن عباس (رضى الله عنه) (٤٦) : دهل تعلم له مثلا ، ولوكان متحيزا ، لكان كل واحد من الجواهر مثلا (له)(٤٨)

⁽١٤) وذلك يقدح: خ

⁽٥١) والله اعلم: سقط خ (٢١) مريم ٥٦

⁽۱۷) رضى الله عنه : سقط خ

⁽٨١) له من خ وقوله تعالى : « هل تعلم له سميا » ؟ معناه :

ا ـ ان الكفار كانوا يسمون الاصنام: آلهة ، ويسمون الدامن الدام الدام المني الدام الدام الله ولكن لم يسموا أي صنم الله ، فبكون المعني لا أحد من الكفار سمى صنبه الله فهل تعلم له مسميا كان لا يوجد الله السمال الا الله تعالى ، كما قال عن يدبي عليه السلام «لم نجعل له من قبل سميا » أي لم يسم به أحد قبله ، وهذا المعنى بعيد ، ٢ ـ أن أهل الحق لم يظهر فيهم من عبد غير الله وسماه باسم الله ، فلانه على باطل تكون تسميته لفوا من القول ، فلا يعتد وسماه باسم الله ، فلانه على باطل تكون تسميته لفوا من القول ، فلا يعتد بها وهذا المعنى أيضا بعيد ـ ٣ ـ «هل تعلم له سميا » أي مثلا وشبيها بها ـ وهذا المعنى أيضا بعيد ـ ٣ ـ «هل تعلم له سميا » أي مثلا وشبيها لا أله الا الله ، فسميا ليس من الاسم وأنما هي عن حقيقة الإله - ونو كانت من الاسم ، فكثير من الناس ينسمون بمحمد صلى الله عليه ، سلم ، وليسما شبها به الا في الاسم .

الحجة السادسة: قوله تعالى: , هو الله الحالق البارى المصور (٤٩) وجه الاستدلال به : إنا بينا في سائر كتبنا: أن الحالق اللغة هو للقدر ، ولو كان تعالى جسما لسكان متناهيا ، ولو كان متناهيا لسكان مخصوصا بمقدار معين ، ولمسا وصف نفسه بسكونه خالقا ، وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، وإذا كان هو مقدراً في ذائه بمقدار مخصوص ، لزم كونه مقدراً لنفسه ، وذلك محال ، وأيضا: لو كان جسما ، لكان متناهيا . وكل متناه ، فإنه محيط به حد (واحد) (٥) أو حدود مختلفة . وكل ما كان كذلك ، فهو مشكل . وكل مشكل قله صورة . فلو كان جسما لسكان له صورة . ثم إنه تعالى وصف نفسه بسكونه مصورا ، فيلزم كونه مصورا ، فيلزم كونه مصورا ، فيلزم كونه مصورا ، فيلزم كونه مصورا النفسه . وذلك محال . فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية ، حتى لا يلزم هذا المحال .

الحيجة السابعة: قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (١٠) وصف نفسه بكر نه ظاهرا و باطنا . ولوكان جسما لكان ظاهره غير باطنه . فلم يكن الشيء الواحد موصوفا بأنه ظاهر و بأنه باطن، لأن على تقدير كو نه جسما ، يكون الظاهر منه سطحه ، والباطن منه عمقه . فلم يكن الشيء الواحد ظاهرا و باطنا ، وأيضا : فالمفسرون (٢٠) قالوا : إنه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الحيال ولوكان جسما لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الحيال .

⁽٤٩) المشر ٢٤ (٥٠) وأهد: خ

⁽١٥) الحديد ٣ (١٥) المسرون: ط

الحجة الثامنة: قوله تعالى: «ولا يحيطون به علما »(٣٠) وقوله تعالى:

ولا تدركه الابصار »(٤٠) وذلك بدل على كونه تعالى منزها عن المقدار والشكل والصورة . وإلا لسكان الإدراك والعلم محيطين به . وذلك على خلاف هذين النصين . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه وإن كان جسما ، لكنه حسم كبير ، فلمذا المنى لا يحيط به الإدواك والعلم؟ قلمنا : لو كان الامر كذلك ، لصح أن يقال : بأن علوم الحلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز ، فإن هذه الاشياء : أجسام كبيرة ، والابصار لا تحيط بأطرافها ، والعلوم لا تصل إلى تمام أجزائها ، ولوكان الامركذلك ، لما كان في تخصيص ذت الله تعالى بهذا الوصف فائدة .

الحجة التاسعة: قوله تعالى: ووإذاسالك عبادى عنى، فإنى قريب. والجيب دعوة الداع إذا دعانى ، فليستجيبوا لى، وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون ، (٥٠٥) وسئل النبي صلى الله عليه (٢٠٥) وسلم: أقريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . ولو كان تعالى في السياء أو في العرش ، لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده .

الحجة العاشرة: لوكان تعالى فى جهة فوق ، لىكان سماه، ولوكان سماه، ولركان سماه، المكان مخلوقا لنفسه . وذلك محال . فكونه فى جهة فوق : محال . وإنما قلمنا إنه (تعالى (٥٧)) لوكان فى جهة فوق ، لمكان سماء لوجهين :

^{11. 46 (04)}

⁽١٠٣ الانمسام ١٠٢

⁽٥٥) البتسرة ١٨٦

⁽٥٧) سقط خ

⁽٥٦) بدل وسلم في خ ، واله في ط

الأول: إن السياء مشتق من السمو، فكل شيء سماك فهو سماء . فهذا هو الاشتقاق الأصلى اللغوى . وعرف القرآن أيضاً : متقرر عليه . بدايل أنهم ذكروا في تفسير قوله تعالى : د وينزل من السماء ، من جبال ، فيها، من برد، (٨٠) : إنه السحاب . قالوا : وتسمية السحاب بالسماء جائز ، لأنه حصل فيه معنى السمو . وذكروا أيضاً في تفسير قوله تعالى : د وأنزلنامن السماء ماه طهو رآ (٩٠) ، وإنه من السحاب . فثبت : أن الاشتقاق اللهوى، والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ماكان موصوقا بالسمو والعلو : (بأنه) (٩٠) عماه .

⁽٥٨) النسور ٣٤ (٥٩) الفرقان ٨٤

⁽۱۰) بانه من خ

⁽٦٢) الأعراف ٤٥

تعالى لوكان مختصاً بجهة فوق ، لكان سماء ، ولوكان سماء ، لـكان. مخلوقا لنفسه . وهذا محال . فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .

فإن قيل: لفظ السباء مختص في العرف بهذه الآجرام المستديرة . وأيضاً : فها أن هذا اللفظ في أصل الوضع بتناول ذات الله تعالى ، إلا أن تخصيص العموم جائز . قلنا: أما الجواب عن الآول : فهو أن هذا اللهوق(٢٣) ممنوع . وكيف لا نقول ذلك ، وقد دللنا على أن بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق (إلا أن(٢٠)) نسبة ذاته تعالى إلى سكان العرش كفة السباء إلى سكان الآرض؟ فو جب القطع بأنه لوكان مختصا بجهة فوق ، لكان سماء . وأما الجواب عن الثانى : فهو أن تخصيص العموم إنما يصار إليه عد الضرورة . فلو قام دليل قاطع عقلى على كونه تعالى مختصا بجهة فوق ، لزمنا المصير إلى هذا التخصيص ، وإذا لم يقم (٢٥) شيء من الدلاءل على ذلك ، بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة ، لم يكن بنا إلى التزام هذا التخصيص : طرورة . فسقط هذا الكلام ،

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : « قل: لمن ما في السموات والأرض؟ قل : فله يه (٦٦) مشعر (٦٧) بأن المكان ، وكل ما فيه : ملك فه تعالى ، وقوله : « وله ما سكن في الليل والنهار (٦٨) » يدل (٢٩) على أن الزمان ، وكل ما فيه : ملك فله تعالى . ومجموع الآيتين : يدلان عسلى أن المكان .

⁽٦٣) الفسرق: ط

⁽٦٤) غان : ص (٦٥) أما ما لم يقم : ص

⁽٢٦) الأنمام ١٢ (٦٧) وهددا مشهر: ص

⁽٦٨) الأنمسام: ١٣ (٦٩) وذلك يدل: ص.

والمكانيات، والزمان والزمانيات: كلها ملك قه تعالى. وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان.

وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصبهاني(٧٠) رحمه الله فى تفسيره . واعلم: أن فى تفسيده للكان على ذكر الزمان : سرآ شريفاً ، وحكمة عالية .

الخجة الثانية عشرة : قوله تعالى: « ويحمل عرش دبك فوتهم يومثذ: ثمانية (٧١) ، ولوكان الحالق فى العرش ، لكان حامل العرش حاملا لمن فى العرش ، فيلزم احتياج الحالق إلى المخلوق ، ويقرب منه : قوله تعالى : « الذين يحملون العرش (٧٢) ،

المجة الثالثة عشرة: لوكان تعالى مستقرا على العرش، لكان على الابتداء بتخليق السموات و لآن على الابتداء بتخليق السموات و لآن على تقدير (٧٢) القول أنه مستقر على العرش ، يكون العرش مكانا له ، والسموات مكان عبيده و الآقرب إلى العقول: أن يكون تهيئة مكان بفسه، مقدما على تهيئة مكان الهبيد . لكن من المهلوم: أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش ، لقوله تعالى : و إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش (٧٤) ، وكلمة و ثم ، الماتراخى .

⁽٧٠) الأصفهاني : ط ولعسل ذلك السر : أن الزمان هو مقدار حركة الفلك ، وحركة الفلك انمسا تكون بعد وجوده .

٧١) الماقة ١٧ (٧١) غانسر ٧

⁽۷۳) بتقدير : ط ، (۷۲) الأعراف)ه

الحجة الرابعة عشرة: قوله تعالى: وكل شيء هالك إلا وجهه (٧٠) م. ظاهر الأية يقتضي فناء العرش، وفناء جميع الاحياز و الجهات. وحيشذ يبق الحق سبحانه و تعالى منزها عن الحيز والجهة . وإذا ثبت ذلك، امتنع أن يمكون الآن في جهة (وحيز)(٧٦) وإلا لزم وقوع التغير في الذات. فإن قبل :المليز والجهة ليسشية اموجوداً ، حتى يصير هالكا فانياً . قلنا : الاحيازوالجهات أمور متخالفة (٧٧) بحقائقها، متباينة بماهياتها. بدليل: أنكم قلتم : إنه بجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق ، و يمتنع حصول ذاته في سائر الجهات. فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات، (و [لا)(٧٨) لما كانت جمهة فوق متخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصة ، وهذا الحكم. وأيضا: فلا نا نقول: هذا الجسم حصل في هذا الحير، بعد أن كان خاصلا في حير آحر . فهذه الاحياز معدودة متباينة متعاقبة، والعدم المحض لا يُكون كذلك. فثبت: أن هذه الاحياز أمور متخالفة بالحقائق، متباينة بالعدد. وكل ماكان كذلك ، امتنع أن يكون عدما محضا . فحكان أمرا موجودا . وإذا ثبت هذا ، دخل تحت قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجيه (٧٩)» وإذا هلك الحيز والجية، بق ذات الله تعالى منزها عن الحير (والجهة) (٨٠٠ و بقية المكلام قد تقدمت.

الحجة الحامسة عشرة: قوله تعالى: وهو الأول والآخر (٨١) م. فهو يقتضى أن يكون ذاته متقدما فى الوجود على كل ما سواه، وأن يكون متأخرا فى الوجود عن كل ماسواه، وذلك يقتضى أنه كان موجودا قبل

⁽۷۵) القصص ۸۸

⁽٧٦) وجيز من خ

⁽۸۸) والا من خ

⁽٨٠) والجهسة من خ

⁽۷۷) مختلفة : ط (۷۹) القصص ۱۹۸ (۲۱٪) الحسديد ۴

اللحيز والجهة ، ويكون موجودا بعد فناء الحيز والجهة . وإذا ثبت هذا، علما في الحيز والجهة . وإذا ثبت هذا، فالتقريب ما ذكر ناه في الحجة الثالثة عشرة ، والرابعة عشرة .

الحجة السادسة عشرة: قوله تعالى: و أسجد و أقترب (٨٢) ، ولوكان في جهة الفوق ، لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى ، لا القرب منه. وذلك خلاف الأصل.

الحجة السابعة عشرة : قوله تعالى : • فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم معلمون، (٨٣) والند: المثل ، ولوكان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من الأجسام ، لما سنبين إن شاء الله تعالى : أن الأجسام كلها متماثلة ، وحينتذ سيكون الند موجودا على هذا التقدير ، وذلك على مضادة هذا النص .

الحجة الثامنة عشرة: الحديث المشهور: وهو ما روى أن عمر ان بن اللحصين. قال: يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر. فقال: كان الله على الله على أنه تعالى لوكان مختصا الله ، ولم يكن معه شيء ، وقد دللنا مرارا كثيرة على أنه تعالى لوكان مختصا بالحيز والجهة ، الكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه . وذلك على نقيض هذا النص .

السجة التاسعة عشرة : روى أن النبي والله قبل له : أين كان ربنا؟ قال موكان في عماء ليس تحته ماء ، ولا فوقه هواء ، قبل : العباء بالمد - : الغيم الرقيق. وأما العمى - بالقصر - : فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . وقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر ، وحيثة ندل على نني الجهة . لأن الجهة إذا لم تكن موجودة ، لم تمكن

⁽۸۲) العسلق ۱۹

مرانية . فأمكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة . ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : دليس تحته ماه ، ولاقوقه هو امه(۸٤)

واعلم: أن هذه الوجوه التي ذكرناها ، بعضها (قـــوى، وبعضها ضعيف) (٨٠) وكيفهاكان الآمر فقد ثبت أن في القرآن والآخبار: دلائل كثيرة ، تدل على ننز به الله تعالى عن الحيز والجهة . وبالله التوفيق .

(١٨) قال عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ ه في كتابه « تأويل مختلف الحسديث » :

« قالوا : رويتم في حديث أبي رزين العقيلي ، من روابة حماد ابن سلمة ، أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : أين كان ربسا ، تبل أن يخلق السموات والأرض ? فقال : « كان في عمساء ، فوقه هوا، ، ونصه هواء » قالوا : وهسذا تحديد وتشبيه . قال أبو محسد : ونحن تفول : أن حديث أبي رزين هذا : مختلف فيه 4 وقد جاء من غير هددا الوجه بالفساظ تستشم أيضا ، والنقلة له : اعراب ، ووكيع بن حدس ... الذي روى عنه حديث حمساد بن سلمة أيضا سـ لا يعرف ، غم أنه قد تكلم في تفسير هذا الحديث : أبو عبيد 4 القاسم بن سلام . حدثنا عنه أحمد بن سميد اللحباني ، أنه قال : « المماء » : السحاب ، وهو كمسا ذكر في كلام العرب ، إن كان الحرف ممدودا ، وإن كان مقصورا ، كأنه كن في عمى . مانه اراد كان في عمى عن معرفة الناس . كما تقدول : عميت عن هــذا الأمر ، فأنا أعمى عنسه ، عمى : اذا أنسسكل عليك ، ملم معرفه ، ولم تعسرف جهته ، وكل شيء خفي عليات ، فهو في عمي عنت . وأما قوله : « فوقه هواء ، وتحته هواء » فان قوما زادوا فبـــه « ما » فقالوا : « ما فوقه هواء ، وما تحته هواء » استیحاشا من أن یکون موته هـواء ، وتحته هـواء ، ويكون بينهما ، والرواية هي الأولي . والوحشة لا تزول بزيادة « ما » لأن موق وتحت : باقيان ، والله أعلم » ،

⁽۸۵) أهوى من بعض * خ

الفصل الثمالث . ف إقامة الدلائل المقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة

اعلم: أنا إذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحير، فقد دللنا على أنه تعالى ليس بمتحير، فقد دللنا على أنه تعالى ليس بحسم ولاجوهر (فرد(١)) لأن المتحيز، إن كان منقسها فهو الجسم، وإن لم يكن منقسها فهو الجوهر الفرد.

فنقول: الذي يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز: وجود.

البرهان الأول: إنه تعالى لو كان متحيزاً ، لمكان عائلا لسائر المتحيزات في تمام الماهية . وهذا عتنع . فكونه متحيزاً عتنع . وإنما قلمنا إنه تعالى لو كان متحيزاً ، لكان عائلا لسائر المتحيزات في تمام الماهية : لأنه لو كان متحيزاً ، لمكن مساويا لسائر المتحيزات في كونه متحيزاً ، شم بعد هذا لا يخلو إما أن يقال: إنه يخالف غيره من الأجسام في ماهيته المخصوصة ، وإما أن لا يخالفه في (ماهيته المخصوصة) (٢) والقسم الأول باطل فتعين الثاني . وحينئذ يحصل منه : أنه (تعالى (٣)) لو كان متحيزاً ، لكان مثلا لسائر المتحيزات ، في عموم المتحيزية ، وعنالها طافى ماهيته المخصوصة .

. فنقول: الذليل على أن ذلك عتنع: هو أن بتقدير أن يكون مداوية

راً) مرد: سقط خ (۳). سقط خ

لسائرها فى المتحيزية ، ومخالفاً لها فى الحصوصية : كان ما به الاشغراك مغايراً له الاعتلال به الاعتباز . وحيننذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذانه المخصوصة . وحيننذ نقول : إما أن تكون الذات هى المتحيزية ، وتبكون تلك الحصوصية صفة لتلك الذات ، وإما أن يقال : المتحيزية صفة ، وتلك الحصوصية هى الذات .

أما القسم الأول فإنه يقتضي حصول المقصود . لأنه إذا كان بجرد المتحيزية هو الذات ، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه و بين سائر المتحيزات ، فحينتُذ بحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيراً ، تكون ذاته مماثلة لذوات ساتر المتحيزات. وليس المطلوب إلا ذلك . وأما القسم الثياني وهو أن يقيال : الذات هي تلك الحصوصية ، والصفة هي المتحيزية . فنقول : هــذا محــال . وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هي هي ، مع قطع النظر عن المتحيرية . إما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، وإما أن لا يكون لها ذلك (٤) و الأول محال . لأن كل ماكان حاصلا في حير وجهمة على سبيل الاستقلال، كان متحيز آ. فلو كانت تلك الخصوصية التي فرمنناها خالية عن التحيز، حاصلة في الحيز، لكان الحالي عن التحير متحيزاً. وذلك محال. وأما القسم الثاني وهو أن يقال: إن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات. فنقول: إنه يمتنع أن تكون المتحيرة صفة قائمة بها ، لأن تلك الحصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجمات ، والمتحيرية أمر لا يعقل إلا أن (يكون حاصلا) (٥) في الجهات. والشيء الذي يجب أن يكون حاصلا في الجهات، يمتنع أن يكون حاصلافي الشيء

⁽٤) كذلك : ص (٥) بكون حاصلة : ط

الذي يمتنع حصوله في الجمة . وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشيء ، كانت نفس الذات . وحينئذ يلزم أن تكون الآشياء المتساوية في المتحيزية ، متساوية في (تمام)(٣) الذات . فثبت بما ذكرنا : أن المتحيرات يجب أن تكون كلما متساوية في تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع في قةرير هدفه المقدمة .

وإنما قلنا: إنه يمتنع أن تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه:

الأول: إن من حكم المتهائلين: الاستواء في جميع اللوازم. فيلزم من قدم ذات الله تعالى، قدم سائر الأجسام، أو من حدوث سائر الأجسام، حدوث ذات الله تعالى. وذلك محال.

الثانى : إن المثلين يحب استواؤهما فى جميع اللوازم . وكا صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة ، وجب أن يصح على ذاته الحلو عن هذه الصفات. وحينتذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته ، من الجائزات . وإذا كان الامركذلك ، امتنع كون تلك الذات موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة ، إلا بإبجاد موجد ، وتخصيص مخصص. وذلك يقتضى احتياجه إلى الإله . وحينتذ كل ماكان جسماً ، كان محتاجاً إلى الإله . وهذا يقتضى أن الإله يمتنع أن يكون جسماً .

الثالث: إنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات، وصح فى سائر المتحيزات كونها متحركة قارة وساكنة أخرى ، وجب أن تكون ذاته أيضاكذاك. وعلى هذا التقدير يلزم أن تكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون. وكل ماكان كذلك، وجبالقول بكونه محدثاً.

⁽١٦) نوسام : مسقط خ

له الله ثبت في تقريرهذه آلدلائل في مسألة حدوث الاجسام . ولماكان محدثاً سد وحدوثه محال سـ فكونه جسما : محال .

الرابع: إنه لوكان جسماً لكان مؤتلف الاجزاء . وتلك الاجزاء تحكون متماثلة بأعيانها ، وهى أيضا بماثلة لاجزاء سائر الاجسام . وعلى معذا التقدير ، كما صم الاجتماع والافتراق على سائر الاجسام ، وجب أن يصح على تلك الاجزاء ، وعلى هذا التقدير لابدله من مركب ومؤلف . وذلك على إله المالم محال .

البرهان الثاني في بيان أنه يمتنع أن يكون متحيراً:

هو أنه لو كان متحيزاً ، لـكان متناهياً . وكل متناه : عكن . وكل عكن : محدث ، فلو كان متحيزاً الـكان محدثاً . وهذا محال ، فذاك محال . أما المقدمة الآولى : وهي بيان أنه تعالى لو كان متحيز ، لكان متناهياً : فالدليل عليه : أن كل مقدار ، فإنه يقبل الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذاك ، فهو متناه . وهذا يدل على أن كل متحيز ، فهو متناه ، وشرح . هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا .

وأما المقدمة الثانية: وهي بيان أن كل متناه، فهو بمكن: فذلك لأن كل ما كان متناهياً، فإن فرض كونه أزيد قدراً أو أنقص قدراً: أمر عكن. والعلم بشبوت هذا الإمكان ضروري. فثبت: أن كل متناه، فهو على ذاته مكن.

وأما المقدمة الثالثة: وهي بيان أن كل عكن محدث: فهو أنه لماكان الزائد والناقص والمساوي متساوون (٧) في الإمكان ، امتنع رجحان

⁽Y) متساوية : ص

بعضهم (٨) على بعص ، إلا لمرجح . والافتقار إلى المرجع . إما أن يكون حال وجوده ، أو حال عدمه . فإن كان حال وجوده (فإنه يكون إما) (١) حال بقائه ، أو حال حدوثه ، ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثر حال بقائه . لآن المؤثر ، تأثيره : (فى التكوين والتأثير) (١٠) قلو افتقر حال بقائه إلى المؤثر ، لزم تكوين الكائن ، وتحصيل الحاصل ، وذلك محال . فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار . إما حال حدوثه أو حال عدمه . وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل ممكن محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم محدثاً .فتبت : أن كل جسم متفاه ، وكل ممكن محدث (فنبت: أن كل جسم

البرهان الثالث: لو كان إله العالم متحيزاً، لكان عتاجاً إلى الغير. وهذا عال، فكونه متحيزاً، عال. بيان الملازمة: إنه لوكان متحيزاً، لكان مساوياً لغيره في المتحيزات، في مفهوم كونه متحيزاً، ولكان مخالفاً لها في تعينه وتشخصه. ثم نقول: إن بعد حصول الامتياز بالتعين: إما أن يحصل الامتياز في الحقيقة وعلى هذا التقدير، يكون المتحيز جنساً، تحته أنواع . أحدها: واجب الوجود وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة واجب الوجود وإما أن لا يحصل الامتياز في المحقيقة واجب الوجود وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة واجب الوجود وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة واجب الوجود وإما أن الا يحمل الامتياز في الحقيقة واجب الوجود وإما أن الا يحمل الامتياز في المحقيقة واجب الوجود والما أن الا يحمل الامتياز في المحقيقة واجب الوجود والما أن الا يحمل الامتياز في المحقيقة واجب الوجود والما أن الا والمحتمد المناص والحديث المتحديث الوجود والحديث المتحديث الوجود والما أن الوجود والما أن الا والحديث المتحديث المتحديث الوجود والما أن الا والحديث المتحديث الوجود والما أن المتحديث الوجود والما أن المتحديث المتحديث المتحديث الوجود والما أن الا والحديث المتحديث المتحديث الوجود والما أن المتحديث المتحديث الوجود والما أن المتحديث الوجود والما أن المتحديث الوجود والما أن المتحديث المتحديث المتحديث المتحديث المتحديث المتحديث الوجود والما أن المتحديث المتحديث المتحديث الوجود والما أن المتحديث المتحديث الوجود والمتحديث الوجود والما أن المتحديث الوجود والمتحديث المتحديث الوجود والمتحديث المتحديث المتحد

فنقول: الأول باطل. لأن على هذا التقدير تكون ذاته مركبة

⁽۸) بعضها تن ص (۱۰۱) بالتكوين : طد (۱۰۱) سقط خ (۱۳۱) سقط خ

من الجنس والفصل . وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه ، وجزؤه غيره . وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره . فلو كان و اجب الوجود متحيرا ، لكان مفتقر ا إلى غيره . والثاني (آيضا باطل(١٣)) لآن على هذا التقدير يكون تعينه زائدا على ماهية النوعية ، و ذلك التعين لابد له من مقتضى ، وليس هو تلك الماهية ، و إلا لسكان نوعه (منحصر ا(١٤)) في شخصه . وقد فرصنا أنه ليس كذلك ، فلابد وأن يكون المقتضى لذلك التعين : شيئا غير تلك الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية ، فيكون عتاجالى غيره . فثبت: أنه لو كان متحيرا ، لكان عتاجا إلى غيره . وذلك عال لآنه و اجب الوجود لذاته ، لا يكون واجب الوجود لفيره . فثبت : أن كونه متحيرا : عال .

البرهان الراسع: لوكان إله العالم متحيراً ، لكان مركباً. وهذا محال منكو نه متحيراً عال متحيراً عال من وجهين :

أحدهنا : وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد ... لمن كل متحير فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى . وكل ماكان كذلك ، فهو منقسم: فثبت : أن كل متحير فهو منقسم ومركب .

والثانى: إن كل متحير قاما أن يكرن قابلا للقسمة ، أو لا يكون . هإن كان قابلا للقسمة ، كان مركبا مؤلفا ، وإن كأن غير قابل للقسمة ، فإن كان قابلاللقسمة ، كان مركبا مؤلفا ، وإن كأن غير قابل للقسمة ، فهو الجوهر الرد ـ وهو في غاية الصغر والحقارة ـ وليس فى العقلاء أحد يقول هـ ـ ذ القول . فثبت : أنه تعالى إلو كان متحيزا ، لكان (منقسا

⁽١٣) بالل أيضا: خ (١٤) منحصرًا: سقط خ

مؤلفا(۱۰) و ذلك محال لآن كل ماكان كذلك ، فهو مفتقر فى حقيقته -إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه : غيره . فنكل مركب فهو مفتقر فى الحقيقة إلى غيره . وكل ماكان كذلك ، فهو عكن لذاته (۱۱) فكل مركب : عكن لذاته . فيلزم أن يـكون الممكن لذاته : واجبا لذاته وذلك بجال . فيمتنع أن يكون متحيزا .

البرهان الخامس: إنه لو كان متحيزا ، لكان مركبا من الآجزاء ه. إذ ليس في العقلاء من يقول إنه في حجم الجوهر الفرد . ولو كان مركبا من الآجزاء . فإما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع ، أو يكون الموصوف بمذ الصفات مجموع تلك الآجزاء ، فإن كان الآول كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد فيكون إله العالم في غاية الصغر والحقارة . وقد بينا : أنه ليس في العقلاء من يقول بذلك . وإن كان الثاني فإما أن يقال : ألقائم بمجموع تلك الآجزاء علم (واحد (۱۷)) وقدرة (واحدة (۱۸)) أويقال : القائم بكل واحد من تلك الآجزاء : علم على حدة ، وقدرة على حدة ؟ والآول محال واحد من تلك الآجزاء : علم على حدة ، الحال الكثيرة . وذلك عال . وإن كان الثاني ، لزم أن يكون كل واحد منها إلها قديما. وذلك يقتضي تكثر الآلحة . وهو محال . فإن قيل : هذا يشكل بالإنسان . فإن ما ذكر تم قلم فيه بعينه ، فيلوم أن لا يكون جسا . وهذه مكابرة . (لآنا(۱۹)) قعلم بالصر ورة : .

⁽١٥) مؤلفسا منقسما: ط (١٦) لذاته: سقط خ

⁽١٧) علم على حدة : خ (١٨) وقدرة على حدة : خ

h : (10)

ثم نقول: لم لا يجوز أن يقال: قام علم واحد (٢٠) بمجموع الله الآجزاء ، إلا أنه انقسم ذلك المجموع، وقام بكل واحد من الله الآجزاء جزء من ذلك العلم ؟ وأيضا: لم لا يجوز أن يقال: قام بكل واحد من الله الأجزاء علم بمعلوم واحد ، وقدرة على مقدور واحد . وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالما بجملة المسلومات ، قادرا على جمسلة المقدورات ؟

والجراب عن السؤال الأول: أن نقول. أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم . وزعموا: أن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية ، فإن الإنسان عبارة عن هذه البنية ، فإن الإنسان عبارة عن الشيء أذى يشير إليه كل إنسان بقوله: أنا .وذلك الشيءموجود ليس بجسم والإ بجساني .

قالوا: وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة . لأن كل أحد يعلم أن الإنسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة . فقد أجابوا عنه : بأن الإنسان مغار لهذه البنية المشاهدة . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا قد نعقل أنفسنا حال ما تكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

النانى: إنى أعلم بالضرورة إأنى أنا الإنسان الذى كنت موجوداتبرا هذه المدة قمسين سنة ، وجملة أجز أم هذه البنية متبدلة بسبب (السمن والهزال(٣)) والصحة والمرض ، والباتى مغاير لما ليس بباق .

الثالث: إن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف باللون المخصوص م

⁽٢٠) لهزال والسمن : خ

وباتفاق العقلاء ليس الإنسان عبارة عن هذا القدر. فثبت : أن الإنسان ليس عشاهد البتة.

وأما سائر الطوائف والفرق. فقد ذكروا الفرق بين الشاهدوالغائب من وجهين:

أحدهما: قال الأشعرى: كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة، وقدرة على حدة، وهذا يقتضى أن يكرن هذا البدن مركبا من أشياء كثيرة، وكل واحد منها عالم قادر حى، وهذا مما لا نزاع فيه. وأما النزام ذلك في حق الله (سبحانه(٢٢) و) تعالى، فإنه يقتضى تعدد الآلمة، وذلك محال. فظهر الفرق،

الثانى :قال ابن الراوندى إنه الإنسان جزء واحد لا يتجرى و فالقلب . وهذا يقتضى أن يكون الإنسان فى غاية الجقارة . وذلك غير بمتنع . أمالو قلنا بمثله فى حق الله تمالى (فإنه يلزم منه كو نه (٣٣)) فى غاية الحقارة . ودلك لم يقل به عاقل .

وأما السؤال الثانى: وهو قوله: لم لا يجوز أن يقال: العلم ينقسم . فقام بكل واحد من تلك الآجزاء: جزء واحد من ذلك ؛ فنقرل: هذا عال. لآن كل واحد من أجزاء العلم، إما أن يكون علما ، وإما أن لايكون علما . (علما (٢٤)) فإن كان الآول ، كان القائم بكل واحد من تلمك الآجزاء علما على حدة . وذلك غير هذا السؤال . وإن كان الثانى ، لم يكن شى من تلمك الآجزاء موصوفا بالعلم . والمجموع ليس إلا تلك الآموا . فوجب أن لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة .

⁽۲۲) سبحانه وتعالى: ط (۲۳) يلزم كونه: ص

⁽٢٤) علما : سقط خ

وأما السؤال الثالث: وهو قولهم: كل واحد من تلك الآجزاء، يكون موصوفا، بعلم متعلق بحلوم معين، وبقدرة متعلقة بمقدور معين، فنقول: هذا أيضا بحال. لآنه يقتضى كون كل و احدمن تلك الآجزاء عالما بمعلومات معينة، قادرا على مقدورات معينة، فيرجع حاصل الكلام إلى اثبات آلهة كثيرة كل و احد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات، وبالقدرة على بعض المقدورات، وذلك يناقض (٥٠) القول بأن إله العالم موجود و احد (والله أعلم (٢٠)).

البرهان السادس: إنه تعالى لو كان جسما، لكانت الحركة (عليه)(٢٧) إما أن تكون جائزة(٢٨) أو لا تكون جائزة ·

والقسم الأول باطل. لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذي تكون الحركة عليه جائزة : إلها. فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس أو الفلك؟ وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب (يمنع)(٢١) من الهيتها إلا أمور ثلاثة. وهي كونها مركبة من الأجزاء ، وكونها عدودة متناهية ، وكونها موصوفة بالحركة والسكون. فإذا لم تكن هذه الأشياء ما نمة من الإلهية ، فكيف يمكن الطمن في إلهيتها ؟ وذلك عين الكثير والإلماد ، إو إنكار الصانع - تعالى -

والقسم الثانى: وهو أن يقال: إنه (تمالى(٣٠)) جسم، ولكن الانتقال والحركة عليه: محال. فنقول: هذا باطل. من وجوه:

⁽٥٧) يقتضى : خ (٢٦) واللسه اعلم : سقط خ

⁽۲۷) علبه : من خ (۲۸) جائزة عليه : ط

⁽۲۹) یمنع : سقط خ (۳۰) تعالی : سقط خ

الأول: إن هذا يكون كالزمن المقمد، الدي لا يقدر على الحركة .. وهذه صنة نقص، وهو على الله تعالى: محال .

الثانى: إنه تعالى لما كان جسها، كان مثلا لسائر الاجسام. فكانت. الحركة جائزة عليه.

الثالث: إن القائلين بكونه جسها مؤلفا من الآجزا. والأبعاض ، لا يمنعون من جو از الحركة عليه فإنهم يصفونه بالذهاب والجيء . فتارة يقولون: إنه جالس على العرش ، وقدماه على الكرسي - وهدا هو السكون - و تارة يقولون: إنه ينزل إلى سما (٣١) الدنيا ، وهذا هو الحركة -

فهذا مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس مجسم ولا بجوهر . وبالجلة فليس بمتحيز .

* * *

أما شبه الحصم . فن وجوه :

الشهة الأولى: إن العالم موجود ، والبارى تعالى و جود ، وكل موجودين فلا بدو أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أومبايغا عنه بالجهة وكون البارى تعالى ساريا فى العالم محال . فلابدو أن يسكون مبايغا عنه بالجهة . وكل ما كان كذلك فهو متحبر . ثم إنه إما أن يكون غير منقسم ، فيكون فى الصغر والحقارة كالجوهر الفرد . وهو محال . وإما أن يكون شيئا كبيرا مركبا من الآجزاء والآبعاض . وهو للقصود .

الشبهة الثانية: إنا لم نشاهد حيا علما قادرا، إلاوهو جسم. وإثبات.

لا") السماء: ط

شيء على خلاف المشاهدة: لا يقبله العقل، ولا يقربه القلب. فوجب، القول بكونه تعالى جسما.

الشبهة الثالثة: إن إله العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسهانيات و العالم بها يجب أن يحصل في ذاته صورها و من كان كذلك ، يجب أن يكون جسها . فهذه مقدمات ثلاثة ، متى ظهرت ، لزم القول بأنه جسم .

اما المقدمة الأولى: (وهى أن إله العالم يجب أن يكون عالما بهسده البجسانيات) (٣٢٪ فقد انفق المسلمون عليها . وأيضا : فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير ، لا بدلها من خالق . وذلك الحالق هو الله تعالى وخالق الشيء لا بدوأن يكون عالما به . فثبت : أن خالق العالم : عالم بهذه البجسانيات .

وأما المقدمة النانية: وهى فى بيان أن العالم بهذه الجسانيات، يجب أن يحصل فى ذاته صور الجسمانيات، فالدليل عليه: أن خالقها يجب أن يكون عالما بها قبل وجودها، وإلا لم يصح منه خلفها وإيجادها. والعالم بالشىء يجب أن يتميز ذاك فى عله عن سائر المعلومات، وإلا لم يكن عالما به. وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره، فذلك المعلوم ليس عده المحضاء لان العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز، وذلك المعلوم يجب أن يكون أمرا موجودا، وهو غير موجود فى الخارج — لآن الكلام فيما إذا علما وجوده فى علم صانع العالم، يكن وجوده فى الخارج، وجب أن يكون

وأما المقدمة الثالثة : وهي في بيان أن من يحصل في ذاته صـــود

⁽۲۲) زىلدة

الجسانيات، يجب أن (٣٣) يكون جسها . فالدليل عايه : أن من عسلم مربعا بجنحا بمربعين متساويين، وجبأن يحصل هذا (العلم ٤٣٠) في ذات ذلك العالم . وذلك العالم لابد وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين (٣٠) وذلك الامتياز (لما لم يكن (٣٦٠) في الماهية ولا في لو از مها – لآنهما متماثلان في الماهية – فلابد وأن يكون بالعوارض . ولو كان محلاهما واحدا، — لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشيء من العو ارض . لأن المثلين المؤد حصلا في محل واحد، فكل عارض بعرض لاحدهما، فهو بعينه عارض للاخر . وذلك يمنع من حصو ل الامتياز ، ولما بطل هذا ، وجب أن يكون صورة (٣٧) أحد المربعين : مفايرا لمحل المربع الآخر، حتى يكون مورة (٣٧) أحد المربعين : مفايرا لمحل المربع الآخر، حتى يكون أمتياز أحد المحلين عن الثاني، سببا لامتياز إحرى الصور تين عن الأخرى: وامتياز أحد المحلين عن الثاني، سببا لامتياز إحرى المن ذلك المحل جسها مقلداً . فثبت ؛ أن خالق العالم هدرك للجسمانيات ، وثبت : أن كل من كان كذلك ، فهو جسم . فيلزم أن يكون إله العالم جسما .

* * *

والجواب عن الشبهة الآولى: إذا بينا أن قولهم : كل موجودين فإما أن يسكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه بالحهة : مقدمة غير بديهية، بل مقدمة محتاجة فى الننى و الإثبات ، إلى برهان منفصل. فسقط الكلام.

والجوأب عن الشبهة الثانية : ما بيناه : أنه لا يلزم من عدم النظير الشيء ، عدم ذلك الشيء ، فسقطت هذه الشبهة .

⁽٣٣) وجب : ص (٣٤) العلم : زيادة

⁽٣٥) الطرفيين : خ وانظر صورة المربعين المجندين في كترساب المطالب العالية .

⁽٣٦) ليس : ص (٣٧) محل : ط ، صورة : خ

والشبهة الثالثة: ساقطة (أيضا) (٣٨) والدليل عليه: أنه يمكننا تخيل مورة الشجر والحبل وهذه الصورة لوكانت منتقشة في ذاتنا ، لمكانت ذاتنا، إما أن تكون هي هذا الجسم وإما أن تكون جوهرا بجردا . والأول محال لآنا نعلم بالضرورة : أن الآشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير ، وأما الثاني فإنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها في لا يكور وبالله التوفيق) (٣٩)

(٣٩) وبالله التوغيق -سقط خ

(٣٨) ايضا: سقط خ

الفصل الرابع

في

اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بحيز وجهة • بمعنى: أنه يصح أن يشار اليه بالدس بانه ههنا أو هناك

(ويدل عليه و جوه(١)):

(البرهان الأول^(۲)): وذلك أنه لم بخل إما أن يسكون منقسها أوغير منقسم . فإن كان منقسها كان مركبا .. وقد تقدم إبطاله .. وإن لم يكز منقسها كان في الصغر والحقارة ، كالجزء الذي لا يتجزأ . وذلك باطل با تفاق (كل(٣)) المقلاء .

وأيضا : فلا ن من يننى الجوهر الفرد يقول : إن كل ماكان مشارا الله بحسب الحس بأنه همنا أو هناك . فإنه لا بد وأن بتهيز أحد جانبيه عن الآخر. وذلك يوجب كو نه منقسما() . فثبت : أن القول بأنه مشار

(۱) زیادهٔ (۲) زیادهٔ (۳) کل: سقط خ

⁽١) من الطرق العقلية على نفى التجسيم وائيات الوحدانة:

ا — لو كان الهان ، للزم ضرورة ان بكون لهما معنى واحد يشتركان نعه — هو المعنى الذى به استحق كل واحد منهما ان يكون الها — ولهما معنى آخر ، ضرورة ، به وقع التباين ، وصارا اثنبن ، غاما ان يكون فى كل واحد منهما معنى ، غير المعنى الذى فى الآخر ، فيكون كل واحد منهما مركبا من معنيين ، غلا واحد منهما سبعا اولا ، ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو أسباب (لأن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لأنه ان حضرت اسببه وجد ، وان لم تحضر او عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، لم دوجد) وان كان معنى التاين موجودا فى تحديث أن تحديماً ، هذلك الذي قبه المعنيان ، غير واجب الوجود بذاته .

إليه بحسب الحس ، يفضى إلى هذين القسمين الباطلين . فوجب أن يكون القول به باطلا .

فإن قيسل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب، ومع كو فه كذلك، فإنه يكون عظيما؟ قوله: والعظيم يجب أن يكون مركبا منقسها، وذلك ينافي كو نه أحدا، قلنا: سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسها في الشاهد. فلم قلتم: إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من عير جامع: باطل. وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون غير منقسم، ويكون في غاية الصغر؟ قبوله: وإنه البتة حقير وذلك على الله تعالى محال، قلنا: الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة ولا يمكن أن يعس به، يكون كالعدم فيكون أشد حقارة. وإذا جاز هذا، فلم لا يجوز ذلك؟

والجواب على الاول: أن نقول: إنه إذا كان عظيما فلابد وأن يكون منقسها. وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل هذا بناء على البرهان القطمي(٥) وذلك لانا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم. فإما أن يحصل فوقها شيء آخر، أو لا يحصل. فإن حصل فوقها شيء آخر، كان

^{7 —} كل جسم مركب من معنيين ضرورة ، وتلحقه أعراض ضرورة ، الما المعنبان المقومان له ، فمادته وصورته ، وأما الاعراض اللاحقة له ، فائكم والشكل والوضع ، وكل مركب فلابد له من فاعل ، هو السبب لوجرد صورته في مادنه ، وبين هو جدا : أن كل جسم قابل للانتسام وله أبعاد ، فيو محل الأعراض بلا شك ، فليس الجسم واحدا لا من جهة انقسامه ، ولا من جهة تركيبه ، اعنى : كونه اثنين بالقول ، لأن كل جسم انها هو جسم ما ، من أجل معنى زائد فيه ، على كونه جسسما ، فهو ذو معنين ضرورة ، وقد تبرهن أن واجب الوجود ، لا تركيب فيه بوجه من الوجوه ، خدلة الحائرين) ،

⁽٥) القاطع : خ

ذلك الفوقاني مفايرا له . إذ لو جاز أن يقال : إن هذا المشار إليه عينه لاغيره ، جاز أن يقال : هذا الجزء عين (٢) ذلك الجزء . فيفضى إلى تجويز أن الجيل شيء واحد ، وجزء لا يتجزأ ، مع كونه جبلا . وذلك شك (٧) في البديهات . فنبت : أنه لا بد من الترام التركيب والانقسام . وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر و لا على يمينها و لا على يسارها و لا من تحتها ، فينتذ يكون نقطة غير منقسمة وجزءاً لا يتجزأ . وذلك با تفاق العقلاء باطل . فنبت : أن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الفائب ، بل هو مبنى على التقديم الدائر بين النفي و الإثبات .

واعلم: أن الحنابلة القائلين بالتركيب والناليف، أسعد حالا من هؤلاه الكرامية ، وذلك لانهم اعترفوا بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض . أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس ، وزعموا : أنه غير متناه ، ثم زعموا مع ذلك : أنه واحد ، لايقبل القسمة . فلاجرم صار قولهم قولا على خلاف بديهة العقل . أما قولهم : والذي لا يحس به ولا يشار إليه : أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ ، قلنا : كونهموصو فا بالحقارة ، إنما يلزم لوكان (ذا)(٨) حيز ومقدار ، حتى يقال : إنه أصغر من غيره . أما إذا كان منزها عن الحيز والمقدار ولم يحصل بينه و بين غيره مناسبة في الحيز والمقدار ولم يحصل بينه و بين غيره مناسبة في الحيز والمقدار ، فلم يلزم وصفه بالحقارة ؟

العرهان الثانى فى بيان أنه يمتنع أن يكون مختصا بالحير والجهية : إنه لوكان مختماً بالحيز والجهة ، لكان محتاجا فى وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة . وهذا محال ، فكونه فى الحيز والجهة محال . بيان الملازمة :

⁽۱) غير : خ (۷) شكل : ط (۸) ذا : سقط خ

أن الحيز والجهة أمر موجود . والدليل عليه (من)(١) وجوه ::

الأول: هو أن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة و الماهية ، للأحياق التحتافية . بدليل: أنهم قالوا بجب أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والآحياز – أعنى (١٠) التحت واليمين والبسار – لولاكونها مختلفة في الحقائق و الماهيات ، لامتنع القول بأنه بجب حصوله تعالى في جهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات. وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهية ، وجب كونها أمورا موجودة . لأن العدم الحض ، يمتنع كونه كذلك .

الثانى: هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات. فإن جهة الفوق متميرة عن جهة التحت في الإشارة . والعدم المحص والنبي الصرف، يمتنع عبير بعضه عن بعض في الإشارة الحسية .

الثالث: إن الجوهر إذا انتقل من حير إلى حير ، فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب ، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه .

فتبت بهذه الوجوه الثلاثة: أن الحير والجهة أمر موجود. ثم إن المسمى بالحير والجهة، أمر مستفن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه و وأما الذي يكون مفتقرا إلى الخير والجهة ، فإنه يكون مفتقرا إلى الخير والجهة ، فإنه يكون مفتقرا إلى الخير والجهة . فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحير ، مستحيل عقلا جهوله لا مختصا بالجهة . فشبت ا أنه تعالى لوكان مختصا بالحير والجهة ، لكان مفتقرا في وجوده إلى الفير (١١).

سينبه النبه النبه

و إنما قلنا : إن ذلك محال لو جوه :

الأول: إن المفتقر في وجوده إلى الغير، يكون بحيث يلزم من هدم ذلك الغير: عدمه . وكل ما كان كذلك ، كان ممكناً لذاته . وذلك في حق و اجب الوجود لذاته: محال .

الثاني : إن المسمى بالحير و الجهة : أمر متركب من الآجر أمو الآبعاض. بما بينا : أنه يمكن تقديره بالذراع و الشبر، و يمكن وصفه بالزائد والناقص وكل ماكان كذلك ، كان مفتقر ا إلى غيره ، و المفتقر إلى غيره إ : ممكن لذاته . فلو كان أنله تعملل لذاته . فلو كان أنله تعملل مفتقر ا إليه ، لكان مفتقر ا إلى الممكن ، و المفتقر إلى الممكن أولى أن يكون عكنا لذائه . فالو اجب اذانه : عكن لذاته . وهو محال.

الثالث: لوكان البارى تعالى أزلا وأبدا مختصا بالحير والجهة، لكان الحيز والجهة، لكان الحيز والجهة موجودا في الآذل. فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى. وذلك محال بإجماع المسلمين.

فتبت بهذه الوجوه: أنه لوكان في الحيز والجهة للزمت(١٢) هذه المحذورات ، فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة .

قان قبل : لا معنى لكو ته تعالى مغاتصا بالحير والجهة ، إلاكو ته تعالى مياينا عن العالم ، منفردا عنه، ممتازا عنه . وكو قه تعالى كذلك ، لا يقتضى أمرا آخر سوى ذات اقه تعالى . فبطل قولكم : و لو كان تعالى في الجهة، لكان مفتقرا إلى الغير ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أن العالم لانزا على أنه مختص بالحيز والجهة ، وكو نه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له إلا

⁽١١١) يلزم: ص

"كون البعض منفردا عن البعض وعتاز اعنه . وإذا عقلنا هذا المعنى همناء لا بجوز مثله في كرن الباري تعالى مختصا(بالجمة والحيز (١٣)) كإ

والجواب: أما قولة: والحيز والجهة ليس أمرا موجودا، فجوابه: إنا بينا بالبراهين القاطمة أنها أشياء موجودة، وبعد قيام البراهين على صحته، لا يبتى فى صحته شك.

وأما قوله: «المراد من كونه مختصا بالحير والجمة عكونه تصالمي استغير دا عن العالم، أو بمتازا عنه أو ميا ينا عنه ، قلنا : هذه الآلفاظ كلها بجملة ، فإن الانفر اد والامتيار والمباينة قد تذكر ويراد بهما المخالفة في الحقيقة والماهية . وذلك تما لانزاع فيه . ولسكنه لايقتضى الجمهة ، والدليل معلى ذلك : هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفا لحقيقة الحير والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجمة . فإن امتياز ذات الله تعالى هن الجهة لا يكون بجهة أخرى ، وإلا إزم القسلسل . وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة ، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه همنا أو منفرد عنه ، أو ممتاز عنه ، إلاأنا بينا بالبراه بين القاطمة أن هذا يقتضى أو منفرد عنه ، أو ممتاز عنه ، إلاأنا بينا بالبراه بين القاطمة أن هذا يقتضى كون ذلك الحير أمر ا موجودا، ويقتضى أن المتحيز عمتاج إلى الحير .

وقوله: والأجسام حاصلة فى الاحياز، فنقول: غاية ما فى الباب أن يقال: الاجسام تحتاج إلى شيء آخر. وهذا غبب ير متشع. أماكونه تتمالى محتاجا فى وجوده إلى شيء آخر، فمتنسع. فغلمر الفرق (ويانة اللتوفيق)(١٠)

⁽١.٣) بالحيز والجهة: تع

٠ (٥٦) وبأللته التوميق - سقط خ

⁽۱٤) تعالى : خ

البر هان الثالث في بيان أنه يمتنع أن ينكون تعالى مختصا (يالخيوا والجهة(١٦)): هو أنه لوكان ـــــ ثمالئ ــــ مختصًا بخير و لجهة مالكان إلا يخلق إما أن يقال: إنه غير متناه من جميع الجوانب؛ أو يقال : إنه غير متناه من بعض الجرانب، ومتناه من (بعض)(۱۷)الجواب، أويقال إنه متناه من كل الجو انب. والاقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكو نه مختصاً. بجهة وحين باطل. أما قولنا: إنه يمتنع أن يسكون غير متناه من جميسع الجوانب. فيدل علية وجوه:

الأول : إن وجود بعد لانهاية له : محال . والدليل عليه: أن فرض (بعد)(١٨٦ غير متناه يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون محالاً . وإنما قامًا ع إنه يفضي إلى المحال، لأنا إذا فرضنا بعدا غير متناه، وفرضنا بعدا آخر متناهياً ، موازياً له ، ثم زال الخبط المتناهي الموازي من الموازاة إلى المسامتة . نقول . هذا يقتضي أن تحصل في ألحنط الأول الذي هو غير متناه: نقطة. هي أول نقط(١٩) المسامنة. وذلك الحط المتناهي ما كَانَ مامتا الخط الغير المتناهى ، ثم ضار مسامنا له . فكانت هذه المسامنة في أول أوان خدوثها ، لابد وأن تبكون مع نقطة منينة. فتكون تلكُ النقطة هي أول نقط المسامتة. لكن كون ذلك الخط غير متناه. يمنع من ذلك. لآن المسامنة مع النقطة المسامنة ، تحصل قبل المسامنة مع النقطة التحتانية . وإذا كأن الخط غير متناه، فلانقطة فيه (١٠٠) [لاوفوقها نقطة أخرى. وذلك جمنع من حصول المسامنة في المرة الأولى ، مع نقطة معينة . فشب أن هذبا يقتعني أن يحصل في الخط الفسيين المتناهي نقطة ، هي أول تقط

⁽١٦) بالجهة والحيز : ط

⁽۱۷) بعض : خ ، وسائر : ط

⁽۱۸) بعسد : سقط خ (۱۸) نقطة شط نصر (۲۰) نيها : ص

المسامئة ، وأن لا يحصل وهذا المحال إنما لزم من فرصنا أن ذلك الحط عنير متناه ، فوجب أن يكون ذلك محالاً . فثبت : أن القول بوجود بعد غير متناه : محال .

الوجه الثانى: هو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس عالاً ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على أن العالم متناه بكليته . وذلك (باطل)(٣٣) بالإجماع .

الوجه الثالث : إنه لوكان (تعالى) (٢٢) غير متناه من جميع الجوانب، وحب أن لا يخلو شيء من الجهات والاحياز عن ذاته ، وحيئة يلزم أن يكون العالم مخالطا بأجز ا (٢٢) ذاته ، وأن تسكون القاذورات والنجاسات كذلك ، و هذا لا يقوله عاقل .

أما القدم الثانى: وهو أن يقال: إنه غير متناه من بعض الجو انب (٢٤) ومتناه من سائر الجو انب. فهو أيضا باطل لو جهين ا

الأول: إن البرهان الذي ذكرناه على لمتناع بغد غير متناه: قائم. يسواء (كان قد) قيل : إنه غير متناه من كل الجوانب ، أو من بعض الجوانب .

الثانى: إن الجانب الذى فرض أنه غير متناه، والجانب الذي فرض أنه متناه. إما أن يبكو نا متساويين في الحقيقة والمساهية، وإما أن لا يبكو نا كذلك . أما القسم الأول فإنه بقتضى أن يضح على كل والحد من هذين

⁽۲۱) باطل : سقط خ (۳۲) تعالی : من خ

⁽٢٣) -لاجسزاء: ط (١٣٤) أو متناه: خ

التنسامي : خ

اللجانيين ، ما صبح على الجانب الآخر . وذلك يقتعنى أن ينقلب الجانب المتناهي غير متناهي (٢٠) والبجانب الغير المتناهي متناهيا . وذلك يقتعني جواز القصل والوصل والزيادة والنقصان فى ذات الله تعالى . وهو محال . وأما القسم الثاني ـ وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف الجانب الثانى فى الحقيقه والماهية ـ فنقول: إن هذا محال من وجوه :

الأول: إن هذا يقتضي كون ذاته مركباً . وهو باطل لما بينا . .

الثانى: إنا بينا أنه لامعنى للمتحير إلاالشى، الممتد فى الجهات ، المختص. بالاحياز . وبينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ، بل يجب أن يكون ذاتًا . وبينا أنه متى كان الأمركذلك كان جميع المتحيرات متساوية ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبى ذلك الشى، مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية.

وأما القسم الثالث: ــ ونفو أن يقال: إنه متناه من كل الجواقب ــ . فهدا أيعنا باطل من وجهين:

الأول: إن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب، كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك، كان محدثا. على ما بيناه.

الثانى: إنه لما كان إمتناهيا من جميع النبتو أنب، فينتذ يفوض فوقه أحياز خالية، وجهات فارغة ، فلا يكون (اقة)(٣٦) تعالى فوق جميع.

⁽۲۱) هو = خ

الأشياء ، بل تسكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى . وأيضاً : فهو تهالى قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فلو فرض حيز خال ، لكان قادراً على أن يخلق فيه جسيا . وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى . وذلك عند الحصم محال . فثبت : أنه تعالى لوكان فى جهة ، لم يخل الامر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت : أن كلواحد منها باطل محال ، فكان الفول بأن الله تعالى فى الحيز والجهة ، محالا .

فإن قبل: ألستم تقولون: إنه تعالى غير متناه فى ذاته، فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا؟ قلنا: الشيء الذي يقال له: إنه غير متناه هلى وجهين:

أحدهما: إنه عير مختص بحير وجهة . ومنى كان كذلك ، امتنع أن يكون له طرفى ونهاية وحد .

والثانى: إنه مختص بجمة (٢٧) وحين، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد، فنحن إذا قلذا: إنه لانهاية لذات الله تعالى عنينا به التفسير الآول. فإن كان مرادكم ذلك، فقد ارتفع الخلاف بيننا، وإن كان مرادكم هذا الوجه الثانى، فحينة يتوجه عليكم ما ذكر ناه من العليل، ولا ينقلب ذلك علينا . لا نقول إنه تعالى غير متناه _ بداالتفسير — حقى ياز مناذلك الإلزام فظهر الفرق (وافقه أعلم) (٢٩)

البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحسل في الجوة والحيز: هو أنه لو حصل في شيء من البحهات والاحياز، لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه، أولا مع وجوب أن يحصل فيه، والقسمان باطلان، فكان القول بأنه تعالى حاصل في اللجهة عالا.

⁽۲۷) بحیز وجهسة : خ

⁽٢٩) واللسه أعلم : سقط خ

و إبما قلنا: إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب (وهـذا هو القسم الأول)(٣٠) لوجوه :

الأول: إن ذاته مساوية لذرات سائر الأجسام فى كونه حاصلا فى المليين . ممتدا فى الجهة . وإذا ثبت النساوى من هذا الوجه ، ثبت النساوى فى تمام الذات . على مابيناه فى البرهان الأول فى تنى كونه تعالى جسيا . وإذا ثبت النساوى مطلقاً ، فكل ماصح على أحد المنساويين وجب أن يصح على الآخر . ولما لم يجب فى سائر الذوات حصوطا فى ذلك الدين ، وجب أن لا يجب فى سائر الذوات حصوطا فى ذلك الدين ، وجب أن لا يجب فى سائر الذوات حصوطا فى ذلك العدين ، وجب أن لا يجب فى سائر الذوات حصوطا فى ذلك العدين ، وجب

الثانى: إنه لو وجب حصوله فى تلك الجهة ، وامتنع حصوله فى سائر اللجهات ، لكانت تلك الجهه مخالفة فى الماهية لسائر الجهات ، وحينئذ تكون الجهات شيئاً موجوداً . فإذا كان الله سبحاقه و تعالى و اجب الحصول فى الجهة أزلا وأبداً : التزموا قدد عا آخر مع الله تعالى فى الآزل . وذلك بحال

الثالث: لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال: إن اختصاصه بتلك الجهة : واجب ، جاز أيضاً: ادعاء أن بعض الاجسام حصل في حير معين على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير لايتمشى دليل حدوث الاجسام في ذلك . فشت : أن القائل بهذا القول، لا يمكنه الجزم بحدوث كل الاجسام ، بل بلزمه تجويز أن يكون بعضها قد عا .

الرابع. هو أنا نعلم بالضرورة: أن الاحياز باسرها متساوية. لانها فراغ محض، خلاء صرف. وإذا كانت باسرها متساوية يكون حكما

⁽٣٠) وهذا هو القسم الأول: زيادة

واحدًا . وذلك يمنع من القول بأنه تغالى واجب الاختصاص ببعض ﴿ الاحياز على التعيين . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة حَوْق: أولى؟ قلنا: هذا باطل لوجوه(٢١): أحدها: إن قبل خلق العالم، ماكان الإالحالصرف والعدم المحض. قلم يكن هناك فوق ولا تعبت . فيطل غولكم. الناني: إنه لو كانالفوق متنبزاً عنالتحت بالتميز الذاتي، لكانت . (الجهات) (٣٦) أمورا (موجودة) (٣٣) متمدة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم. لأنه لامدى للجسم إلا ذلك. الثالث: هو أنه ر باز أن تختص ذات الإله تعالى بيعض الجهات على سبيل الوجوب، مم كون الاحياز متساوية في العقل، لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون البعض على سبيل الوجوب، مع كونها متساوية في المقل. وعلى هذا التقدير بازم استغناؤها عن الصانع، ولجاز أيضاً أَجْمَعُ الصَّاعِدُمُ الْقَدْيِمُ بِمُعْضُ الْأَوْقَاتُ عَلَى سَبِيلِ الوجوبِ . وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات مصافع ، وباب إثبات و جو به و قدمه الرابع (۳۶): إنه لو حصل في حير معين _ مع أنه لا يمكنه الحروج _ لكان كالمفاوج الذي لا يمكنه أن يتحرك ، أو كالمربوط الممنوع عن الحركة . وكل ذلك نقص ، و النقص على الله (أمالي)(٥٠٠ مجال .

وأما القمم أثناني. وهو أن يقال: إنه تعالى لوحصل في الحير، معرجو الز كونه جاصلا فيه. فنقول: هذا محال ، لانه لو كان كذلك لما ترجم وجود

⁽٣١) الوجهين : ط ، من وجهين : خ

⁽٣٢) الجهات : سقط خ

۱۳۳) وجودیة: ط ۱۳۰۰ الناسنات (۳۵) تعالی: سقطخ (۲۶) الخامس: ص

ذلك الاختصاص إلا بفعل (٢٦٠ فاعل، وتخصيص مخصص، وكل ماكان كذلك، فالفاعل يتقدم عليه. فيلزم أن لا يكون حصول ذات اقد تعالى. في الحير أزليا. لان ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا. وإذا كان الازلى مبرأ عن الموضع والحير، امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحير، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته (تعالى) (٣٧) وإنه محال (وبالله التوفيق) (٣٨)،

العرهان الحادس: هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك ، امتنع كوته تعالى في الحبز والجهة ، بيان الأول: إنه إذا حصل خسوف قرى ، (فإذا إذا) (٢٩) سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه ؟ قالوا: إنه حصل فى أول الليل ، وإذا سألنا سكان ، أقصى المغرب ؛ قالوا: إنه حصل فى آخر الليل ، فعلمنا: أن أول الليل فى أقصى المشرق ، هو بعينه آخر الليل فى أقصى المغرب ، وذلك بوجب كون الأرض كرة ، وإنما قلنا : إن الأرض لوكانت كرة ، امتمع كون الحالق فى شىء من الاحياز ، وذلك . لان الارض إذا كانت كرة ، فالجهة الى هى قوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق ، هى تحت بالنسبة إلى سكان (أهل) ان المغرب ، وعلى المكس . فلو اختص البارى تعالى بشىء من الجهات ، لكان تعالى فى جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس (وعلى المكس) دان وذلك باطل بالانفاق بالنسبة إلى بعض الناس (وعلى المكس) دان وذلك باطل بالانفاق بالنسبة إلى بعض الناس (وعلى المكس) دان وذلك باطل بالانفاق بالنسبة إلى بعض الناس (وعلى المكس) دان عمالى مختصا بالجهة .

البرهان السادس: لو كان تمالى مختصا بشيء من الاحياز و البهات.

⁽٣٦) بجعل : خ

⁽٣٨) وباللسه التوفيق: مسقطخ

⁽٣٩) عَادًا : ص (٤٠) اهل : سقط خ

⁽١) وعلى العكس : سقط خ

لكان مساويا للمتحيزات. وهذا محال فذلك محال. بيان الملازمة: أنه تعالى لو كان مختصا محيز، لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز: كونه محيث يمنع غيره عن أن يكون محيث هو. ولو كان كذلك لكان متحيزا، وقد بينا فى الفصل المتقدم: أن المتحيزات بأسرها متائلة فى تمام الماهية. فثبت: أنه تعالى لو كان متحيزا، لكان مثلا لسائر المتحيزات، وإنحما فثبت: إن ذلك محال. لأن المثلين بجب تساويهما فى جميع المواتم، فيلزم أما قدم الدكل، وإما حدوث الدكل، وذلك محال.

فإن قيل: حصول الشيء في الحيز، وكونه مانها لغيره عن أن يحصل عييث هو: حكم من أحكام الذات. ولا يلزم من الاستواء في الاحكام، واللوازم: الاستواء في الماهية. والجواب عنه من وجهين:

الأول: إن المنحيز له أحكام ثلاثة:

أحدها: أنه حاصل في الحين ، شاغل له .

والثانى: كونه مانعا لغيره (من أن)(١١٠) بحصل بحيث هو:

والثالث : كونه بحال لو حتم إليه أمثاله ، حصل له حجم كبير ، ومقدار عظيم . ولاشك أن كل ما يحصل في حير ، فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة . إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة ، لابد و أن يكون له فى نفسه الحجمية (ويكون له) (٢٤٠) في نفسه المقدار ، وهذا المعنى معقول معتول بين كل الأحجمام . ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون هذا المفهوم المشترك يمتنع

⁽٢٣) ويكون له: زيادة

"فالمتحيزات فى ذواتها منهائلة ، والاختلاف إنما وقع فى الصفات ، وحيثة يخصل التقريب المذكو و

والوجه الثانى: إن السؤ ال الذى ذكرتم .. إن صح .. فينتذ لا يمكمنكم القطع بتماثل الجو اهر ، لاحتمال أن يقال: الجو اهر ، وإن اشتركت في الحصول في الحيز ، إلاأن هذا الاشتراك في حكم من الاحكام . والاشتراك في الحسكم لا يقتضى الاشتراك في الماهية ، وإذا لم يشبت كون الجو اهر متماثلة ، فحينتذ لا يبعد في العقل وجود جو اهر مختصة باحيازها على سبيل الوجوب ، محيث ممتنع خروجها عن تلك الاحياز ، وحينتذ لا يطرد مدلل حدوث الاجسام في تلك الاشياء . وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع محدوث كل الاجسام (واقد أعلم) (٤٢)

الرهان السابع: إنه لو كان (تعالى) (٤٠) مختصا بالجهة والحير؛ لمكان عظيا. لانه ليس في العقلاء من يقول: إنه مختص بجهة، ومع ذلك فانه في الحقارة مثل المفطة التي لاتنقسم، ومثل البعر، الذي لا يتجزأ. بل كل من فال: إنه مختص بالجهة والحيز، قال: إنه عظيم في الذات. وإذا كان كذلك، فنقول: الجانب الذي منه محاذي عين العرش. وإذا كان كذلك، فنقول: الجانب الذي منه محاذي يسار العرش، أو غيره. والأول باطل، لانه إن عقل ذلك، فلم لا يعقل أن يقال: إن يمين العرش: والأول باطل، لانه إن عقل ذلك، فلم لا يعقل أن يقال: إن يمين العرش. واللجزء الذي لا يشجز أ ؟ وذلك لا يقوله عاقل. والثاني أيضا باطل، لان على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء.

⁽١٤) والله اعلم: سقط ح ١٠ (٥) تعالى : سقط ط.

ثم تلك الآجراء إما أن تكون منهائلة الماهية ، أو مختلفة الماهية . والآول : محال . لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الآجراء المنها المنهائلة ستباعدة ، وبعضها متلاقية ، والمثلان بصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر (٢٦٠) . فعلى هذا يلزم القطع بأنه بصح على المتلاقيين أن يصير ا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصير ا متلاقيين ، وذلك يقتضى بحو از الاجتماع والافتراق على ذات القد تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثانى: وهو أن يقال: إن تلك الآجزاء مختلفة فى الماهية . فلابد وأن ينتهى تحليل تركيبه إلى أجزاء ، يكون كل واحد منها معراً عن التركيب ، لآن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات . ولو لاحصول الوحدات لما عقل اجتماعهما (٤٧) . إذا ثبت هذا فنقول: إن كل واحد من الملك الآجزاء البسيطة ، لابد وأن يماس كل واحد منها بيميته شيئا، وبيساره شيئا آخر . لكن يمينه مثل يساره . وإلا لكان هو فى نفسه مركبا . وقد فرضناه غير مركب . دذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره ، وبالداره ، وبالعكس . أن يمينه مثل يساره ، وبالعكس ومتى صح ذلك ، فقد صح النفرق و الانحلال على الماك الآجزاء . وحينئذ يعود الآمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى . وهو يعود الآمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى . وهو عالى . فثبت : أن القول بكونه في جهة من الجهات به ضي إلى هذه المحالات ، فيكون القولى به محالا . (وبالله التوفيق) (٤٨)

البرهان الثامن: لو كان علو البارى تمالى على العالم بالحيز والجهة مـ

⁽٢٦) الاجسزاء: ط

⁽٧٧) اجتماعها : ط (٨١) وباللسه التوقيق : سقط خ

لمكان علو تلك الجهة أكمل من علو البارى تعالى . وذلك لآن يتقدير أن تحصل ذات الله تعالى في يمين العالم أو يساره ، لم يمكن مرسوفا بالعلو على العالم . أما تلك الجهة التي في جهة العلو ، فلا يمكن فرض وجو دها خالية (٤٩) عن هذا العلو . فثبت : أن تلك الجهة عالية عن العالم بالذاتها ، وثبت : أن الحاصل في تلك الجهة يمكون عاليا . لا اذاته ، لكن تبعا لكونه حاصلا في تلك الجهة العالمة على العالم . وإذا كان كذلك ، فينتذ يلزم أن يكون البارى تعالى نافصا لذاته مستكملا بغيره . وذلك غينتذ يلزم أن يكون البارى تعالى نافصا لذاته مستكملا بغيره . وذلك عال . فثبت : أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة . والحيز وذلك عول المعالوب .

⁽٤٩) خاليا : ص

القصل الخامس

في حكاية الثنبه العقلية في كو نه تعالى مختصاً بالحيز والجوة

الشبهة الأولى: إنهم قالوا: العالم موجود، والبارى موجود. وكل جوجودين فلا بد وأن يكون أحدهما عايثاً (١) للآخر، أو مبايناً عنه بجهة من اليمات السب ولما لم يكن البارى تعالى محايثاً للعالم . وجب كونه تعالى مباينا عن العالم بجهة من الجهات السب . وإذا ثبت ذلك ، وجب كؤنه تعالى مباينا عن العالم بجهة فوق .

أما قولهم: إن كلموجويند فلا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر؛ أو مياينا عنه بجهة . فلهم فيه طريقان :

الأول: ادعاء الديهية فيه . إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة في الكلام على هذه الطريقة في الول العكم على هذه الطريقة في الول العكماب .

والطريق الثانى: إنهم يستداون عليه . وهو الطريق الذى اختاره ابن الهيمم فى المناظرة التى حكاها عن نفسه مع ابن فورك (قال الشيخ - رجه الله تعالى -) (٢) وأفا أذجك و مدصل تلك الكابات على الترقيب المهم و ومن (٣) وعلى أحسن وجه عكن تقرير الشبرة به (وهو)(٤) أن يقال: لاشك أن كل موجودين فى الشاهد، فأحدهما لابد وأن يكون معايثاً للاخر ، أو مباينا عنه بالجهة وكون كل موجودين فى الشاهد

⁽١) محايثا : ط ، مجانيا، : خ

⁽٢) قال الشبيخ رحمه الله تعالى: من خ

⁽٣) وعلى ط ، وبن: خ (٤) وهو: سقط خ

كذلك ، إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً ، أو لحصوص كونه عرضا. أو لامر مشترك بين الجوهر والمرض وذلك الشترك إما الحدوث أو الوجود ، وذلك الشترك إما الحدوث أو الوجود ، والدكل باظل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لحفا الحدكم مى الوجود ، والبارى تعالى موجود ، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون خايثا للعالم (٤) . أو مباينا عنه بالجمة .

و أذكر الوجوه الى يمكن ذكرها ١٥٠ فى نفرير المقدمات . نحن الذكرها ٩

أما المقدمة الأولى: (فهى أن نقول: قولندا: إن القول بأن (٢)). كل موجودين في الشاهد، لابد وأن يكون أحدهما محابثا للآخر أومبايتا عنه بجهة: حكم لابد له من علة (ويحتاج إلى دليل (٧)) و الذليل عليه: هو أن المعدومات لابصح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصحح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصحح فيها هذا الحكم، عما لابصح فيه عما لابصح فيه فيه هذا الحكم، عما لابصح فيه عما لابصح في

، وأما المقدمة الثانية : وهن في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخضوص. كي نه جوهراً ، والا بخصوص كو نه عرضاً .

فالدليل عليه . أن المقتصى لهذا الحبكم . لوكان هو كويله المواهرا أيه الصدق على الحرهر أنه ما ينكون المصدق على المحرهر أنه منقسم إلى ما ينكون محايثا لغيره ، وإلى ما ينكون

⁽٤) المحايث: آى المتحد معه في الاشارة الحسية ، بأن يكون خَالاً الميه . والمؤلف سيذكر معناه فيها بعد .

⁽٥) فكسره : خ (٦) وهي قولتا : أن : خ ، ن

⁽٧) يحتاج الى دليل: سقط خ:

⁽٨) والا لما : خ ، ١٠ الأمور لما كان : ط

المقدمة الثالثة :وهي في بيان أن هذا الحـكم غير معلل بالحدوث . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم ، والعدم غير ما خار العدم غير داخل في العلة . وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود .

والثانى : ... وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى نعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك ... رحمهما الله تعالى ... لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث ، لكان الجاهل بكون السماء عدئة ، يجب أن يكون جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم ، إما أن تكرن عايثة لها ، أو مبايئة عنها بالجهة . لأن المقتضى للحكم إذا كان أمرا معينا ، فالجاهل بذلك المقتضى ، يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم . ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعى للتقسيم إلى القديم والمحدث ترى أن الوجود لما كان هو المستدعى للتقسيم إلى القديم والحدث ولما كان اعتقاد أنه غير موجود . ما نما من التقسيم بالفدم والحدوث ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقا بكونه ملونا ، كان اعتقاد رأينا أن الدهرى (١٠) الذى يعتقد قدم السموات والأرضين ، لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين ، لا يمنعه ناكون مبايئة بالجهة ، علمنا : أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

⁽٩) المقتضى : سقط خ

⁽۱۰) الدهرى : خ ، الذى : ط

الوجه الثالث في بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث :

وقد ذكره ابن الهيصم أيضا في تلك المناظرة - وتقريره : أن كو ته عدثا : وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثا ، وأما مباينا بالجهة : حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال : لا يجوز أن يكون أصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة ، فثبت بهذه الوحوه : أن المقتضى لهذا الحكم : ليس الحدوث .

المقدمة الرابعة: وهي في بيان أنه لماكان المقتضى لهذه الحكم في الشاهد هو الوجود، وكان المقتضى لحكونه الشاهد هو الوجود، وكان المقتضى لكونه إما بحايثا للعالم أو مباينا إعنه بالجهة: حاصلا في حقه، كان هذا الحكم أيضا حاصلا هناك.

أعلم: أنا تفتق في هذه المقدمة إلى بيان: أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهدوني الغائب. وذلك يقتضي كون وجوده تعالى زائدا على حقيقته. فإنه ما لم يشبت هذا الاصل لم يحصل المقصود. فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة. ومن فظر في تقريو نا لهذه الشبة وتقريرهم لها: علم (أر(١١)) المتفاوت بينهما (كبير(١٢))

الجــــو اب

(السؤال الأول) (١٢): إن مدار هذه الشيمة على أن كل موجودين في الشاهد، فلابد أن يكون أحدهما محايثا للآخر، أو مباينا عنه بالجمة. وهده الطريقة ممنوعة. وبيانه من وجوه:

⁽١١) على أن: خ علم التفاوت: ط

[﴿]١٢) بينهما كبير : خ ، وكبسير : سقطط

[﴿]١٣) السؤال الأولى : زيادة م

الأول: إن جهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم البحسياني ولا مباينة عنه بالجهة و ذلك لأنهم يثبتون العقول، والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة، ويثبتون الهيولى. ويزعمون: أنهذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولاحالة في المتحيز، ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولامباينة عنه بالجهة، وعالم تبطلوا هذا المذهب بالدليل، لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد، فأما أن يكون أحدهما محاديثاً للاخر أو ميايناً عنه.

الثانى: إن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكر اهات موجودة لا في على . ويثبتون فنا الافي محل و تلك الاشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم، أو مباينة عن العالم بالجهة فما، لم تبطلو اذلك، لا تتم دعو اكم .

الثالث: إنا نقيم الدلالة على أن الإضافات موجودات في الإعيان، ثم غبين أنها يمتنع أن تكون (٢٢) محايثة للعالم، أو مباينة عنه باللجمة وذلك يبطل كلامكم. وإنما قلنا: إن الإضافات أعراض موجودات في الآعيان، لان المعقول من كون الإنسان أبا لغيره ، إمغاير لذاته المخصوصة. بدليل، أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كو نه أبا أو ابنا. والمعلوم غير ماهو هعلوم . وأيضا : فإنه يمكن ثبوت ذات منفك عن الأبوة والبنوة . مثل وعيسى عليه السلام . فإنه ماكان أبا لاحد ، ولا ابنا لاحد . والثابت غير ماهو أما أن يكون وصفا سلبيا أو تبوتبا ، والأول باطل . لان عدم الأبوة هو إما أن يكون وصفا سلبيا أو تبوتبا . والأول باطل . لان عدم الأبوة هو الوصف وجودى مغاير لذات الأبوة ما الأبوة هو وصف وجودى مغاير لذات الأبوة بالأست عنه وجود . فثبت: أن الأبوة هو وصف وجودى مغاير لذات الأب ، إذا ثبت هذا . فنقول : إنه مستحيل

⁽١٣) أن تكون : ط ، أنها : خ

أن يقال: الآبوة محاينة لذات الآب ، وإلا لزم أن يقال: إنه قام بنصف الآب نصف الآبوة، وبثلثه ثاث الآبوة؛ ومعلوم أن ذلك باطل ، ومحال أن يقال: إنها مباينة عن ذات الآب ، مباينة بالجهة والحيز ، وإلالزم كون الآبوة جوهراً قائما بذاته مباينا عن ذات الآب بالجهة ، وذلك أيضا محال . فشبت بهذا الدليل: وجود موجود لا يمكن أن يقال: إنه محايث للمالم (١٤٠٠) أو يقال إنه مباين عنه بالجهة ، وإذا ثبت هذا ، بطل قولهم .

السؤال الثانى: سلمنا أن كل موجودين فى الشاهد، فلابد و أن يكون أحدهما عايثاً للاخر، أو مباينا عنه بالبجهة ، لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا: إما أن يكون ، وإما أن لا يكون: إشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما ، لكن قبول القسمة حكم عدى ، والعدم لا يعلل ، وإنما قلنا: إن قبول القسمة حكم عدى) (١٠) إلان أصل القبول حكم عدى ، فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً . وإنما قلنا: إن أصل القبول حكم عدى ، لانه لو كان أمراً ثابتاً ، لكان صفة من صفات الشيء الحكوم عليه بكونه قابلا (فتكون) (١٦) الذات قابلة (التلك الصفة) (١٧) القائمة بها . فيكون قبول ذلك القبول عدمياً ، كان قبول القسمة أيضاً كذلك . لأن قلول القسمة قبول يخصوص . فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة ، فيول القسمة قبول يخصوص . فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة ، لان قبول القسمة عدى ، وإذا ثبت أنه حكم عدى ، امتنع تعليله . لأن العدم ننى القسمة عدى ، وإذا ثبت أنه حكم عدى ، امتنع تعليله . لأن العدم ننى عض ، فكان التأثير فيه عالا . فثبت : أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

⁽١٤) للمسالم: خ ، لفسيره: ط

⁽١٥) عدمى: سقطخ (١٦١) فتكون: ط، من: خ

⁽١٧) لتلك الصنة: ط، للصنة: خي

'السؤال الثالث: هب أنه من الاحكام . فلم لا يجوز أن يكون ذاك معللا بخصوص كو نه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً ؟ قوله : « لأن كونه جوهراً يمنع من المحايثة ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة . وماكان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعاً من أحد القسمين، قلنا: ماالذي تريدونه بقولكم. الموجود(١٨)في الشاهد منقسم إلى المحايث ﴿ وَالْمَانِ) (١٩) بِالْجَهِةَ ؟ إِنْ أَرْدُتُم بِهُ : أَنْ (الْمُوجُود) (٢٠) في الشاهد قسيان : أحدهما • هو الذي يكون محايثًا لغيره ... وهو العرض ... والثاني: ﴿ هُو الذي)(٢١) يكون مباينا لغيره بالجهة – وهو الجوهر – فهذا مسلم. لكنه في الحقيقة إشارة إلى حكين مختلفين معللين بملتين مختلفتين. · فإن عندنا وجوب كونه محايثاً لغيرة : معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثاني مبايناً عن غيره بالجهة : معلل بكونه جوهراً . فبطل قولكم: إن خصوص كونه عرضا وجوهراً لايصلحان لعلية(٢٢) هذا الملكم . وإن أردتم به أن إمكان الإنقسام إلى هذين القسمين حكم واحد ، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد . فهذا باطل. لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين، لم يثبت في شيء من الموجو دات التي في الشاهد، فضلاً عن أن يثبت في جميعها . لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض . فإن كان جرهراً امتنع أن يكون محايثًا الخيره . فلم يكن قابلا لهذا الانقسام . وإن كان عرضا امتنع أن يكون مبايناً الهره باالجهة ، فلم يكن قابلا للمذا الانقسام. فئست عا ذكرنا: أر الذي قالوه مغالطة. والحاصل؛ أن هذ المستدل أو هم أن قوله: والموجود في الشاهد إما أن

⁽١٨) الوجود : ط ، خ (١٩) والى المباين : ط

⁽٢٠) الموجود: خ ، الموجود: ط

^{. (}۲۱) یجب ان: ص (۲۲) لعلیة: خ ، لعلة: ط

يكون محايثا لغيره، وإما أن يكون مياينا عنه بالجهة، : إشارة إلى حكم واحد. ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا. ونحن بينا : أنه إشارة إلى حكين مختلفين. ممللين بملتين مختلفتين.

السؤال الرابع: سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كو ته جوهرا، ولا بخصوص كو ته عرضا. فلم قلتم: إنه لا بد من تعليله، إما بالحدوث وإما بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟ أقصى مافى الباب أن يقال: سبر فا و بحثنا فلم نجد قسما آخر، إلا أنا بينا فى الكتب المطولة: أن عدم الوجود، وشرحنا أن هذا السؤال أنا عدم الوجود، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليسل مبنى على تقسيات منتشرة، غير منحصرة بين النقى والإثبات.

السؤال الخامس: سلمنا أن عدم الوجدان، يدل عل عدم الرجود. لكن لا نسلم (قولسكم(٢٣)): و إنا ما وجدنا لهذا الحسكم علة سوى. الحدوثوالوجود، وبيانه: من وجمين:

الأول: إن من انحتمل أن يقال: المقتضى لقو لنا: إن الذي و إما أن يمكون محايثاً للعالم، أو مباينا عنه: هو كو نه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه . وذلك أن كل شبتين تصح الإشارة الحسية إليهما . إما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر . وذلك كما فى اللون والمتلون ... وهذا هو المحايثة ... وإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر ... وهذا هو المحايثة بالجمهة ... فثبت: أن القتضى لقبول هذه القسمة ::

⁽٢٣) قولكم: سقطخ

هو كون الشيء مشارا إليه بحسب الحس. وعلى هذا التقدير ها لم تقيموا الدلالة على أنه مشار إليه بحسب الحس ، لا يمكن أن يقال : إنه تعالى يبعب أن يكون محايثا للعالم أو مهاينا عنه بالجهة . لكن كونه تعالى مشارله إليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه ، وحينتذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب . وذلك يفضى إلى الدور . وهو باطل .

الثانى: (إنه(٢٤)) لا شك: أن ما سوى الله تعالى . [ما أن يكون عايثا الهره، أو مباينا عن غيره بالجهة . ولا شك: أن الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لو لم يكن مخالفا بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلا للجواهر أو الاعراض . ويلزم منه كو ته تعالى بحدثا . كا أن الجواهر والاعراض بحدثة . وذلك بحال . وإذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن الجواهر والاعراض مشتركان في الامر الذي بهوقمت المخالفة بينهما ، وبين ذات البارى تعالى . فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول الانقسام إلى المحايث (والمباين(٢٠)) هو ذلك الامر ؟ وعلى هذا التقدير سقيط هذا السؤال . لانه لا مشترك بين الجيواهر والاعراض الا الحدوث .

السؤال السادس: سلمنا الموصر، فلم لا يحوز أن يمكون المقتضى لهذا الحسكم هو الحدوث؟ قوله أولا: والحدوث (ماهية (٢٦)) (مركبة (٢٧)) من العدم والوجود، قلمنا: كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود، وأيضا: كون الشيء منقسها إلى المحايث والمبان: معناه كونه

⁽١٤) انه : سقط خ

⁽٥٥) والمباين: خ ، والى المباين: ط

⁽٢٦) ماهيسة: سقطخ (٢٧) مركب، :ط

قابلا للانقسام إلى هذين القسمين. فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك ، وإن كانت عدمية فكذلك ، ولا يبعد تعليل عدم بعدم . وقوله ثانيا: ولو كان المقتضى لهذا الحسكم هدو الحدوث ، لسكان الجهل بحدوث الشيء بوجب الجهل بهذا الحركم ، قلنا : السكلام عليه من وجهين :

الآول: لم قلتم: إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر؟ ألا ترى أن جمل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة، وجهل نفاة الآعراض بالمعانى الموجبة لتغير أحوال الآجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادراعلى الحاق والتكوين لا يوجب جهله يوجود هذا العالم؟

الثانى: لوكان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول، لمكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وعلى هذا التقدير لوكان المقتضى لكون الموجودين في الشاهد، إما متحايثين أو متبايدين بالجهة: هو الوجود. لزم أن من علم كون الشيء موجودا، أن يعلم وجوب كونه إما محايثا للعالم أو مباينا له . (بالجهة (٢٨)) لمكن الجهور الاعظم من أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود، ولا يعلمون أنه تعالى لا يد وأن يكون (إما (٢٩)) عايثا للعالم أو مباينا له . فوجب على هذا المساق: أن لا يكون المقتضى لحذا الحكم هوكونه موجودا.

وهذا السؤال قد أورده الاستاذ ابن فورك ـــ رحمه الله ـــ من أصحابنا ـــ على ابن الهيمم، ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال:

⁽٢٨) بالجهة : سقط : ط (٢٩) اما : سقط خ

و يمتنع أن يحصل العلم بالآثر (ولا يحصل العلم بالمؤثر) (٣٠) (ولا)(٣١) ويمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر ، مع الجهل بالآثر ، وظال كلامه فى تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شى. معلوم يمكن حكايته . وقوله ثالثاً : وكو نه معدثاً وسف استدلالى ، وكو نه إما محايثاً أو مبايناً : أمر معلوم بالبديمة . والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديمة ، قلنا : عنوع : فإنا بينا : أن المؤثر فى كثير من الاشياء : استدلالى ، والاثر . والاثر .

السؤال السابع: سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث ، وأنه هو الوجود . لكن لم قلم : إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى ؟ وبيانه هو : إن المطلوب إنما يلزم، لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد وفي الغائب . أما إذا لم يكن الأمركذلك ، بل كان وقوع اللفظ الموجود على الشاهد والغائب ، ليس إلا بالاشتراك اللفظي ، كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية .

ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود فى الغائب والشاهد:
واحد. وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون البارى تعالى مثلا للمحدثات
من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته، والقوم
لايقولون بهذين المكلامين.

السؤال الثامن: سلمنا أن ماذكرتم يدل على أن الوجود هو العلة لهذا الحدكم. لكن شهذا دليل آخر يمنع منه. وهو إن المقتضى لقبول الانقسام في الجوهر والعرض، لوكان هو الوجود، لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام، إلى الجوهر والعرض والعرض. وإنه محال ولرم أيصنا في العرض وحده،

⁽٣٠) ولا يحصل العلم بالمؤثر: سقط خ (٣١) أما لا: خ

أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض . ومعلوم أن ذلك محال .

فإن قالوا: إن كل جوهر وعرض فإنه يصبح كونه منقسها إلى هذين القسمين نظراً إلى كونه موجوداً ، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظر الله ماشع منفك وهو خصوصية ماهيته . قلنا: هذا اعتر أفى بأنه لا يلزم من كون الوجود عله لصحة الرمن الأمور ، أن يصح ذلك الحسكم على كل ما كان موصوفا بالوجود ، لاحتمال أن تسكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحسكم . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الوجود وإن اقتضى كون الشيء الما عايثا لغيره وإما مباينا عنه ، إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحسكم . فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً ، كونه بحيث يسكون إما عمايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة ؟

السؤال التاسع: إن ما ذكرتموه من الدليل قائم في سور كثيره، مع أن النتيجة اللازمة عنه: باطلة قطعاً. وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض. وبيانه من وجوه:

الأول: إن كل ماسوى الله تعالى فهو محدث ، فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما . فنقول : هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة . والمشتركة إما الحدوث أو الوجود . ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة (الحدوث)(٣٢) هو الحدوث . لآن صحة الحدوث البقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء . فتبت ؛ أن صحة المدوث غير معللة بالحدوث ، فوجب كونها معللة بالوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث . وهو محال .

⁽٣٢) المحدوث : سقط خ

الثانى: إن كل موجود (٢٣) فى الشاهد . فهو إما حجم وإما قائم بالحجم. ثم فذكر التقسيم إلى آخره ، حتى يلزم أن يكون البارى تعالى إما حجها: وإما قانها بالحجم . والقوم لا يقولون بذلك .

الثالث: إن كل موجودين فى الشاهد، فلابد وأن يكون أحدهما عايثًا للاخر، أو هباينا عنه فى أى جهة كان. ثم نذكر التقسيم المتقدم (٢٤) حتى يظهر أن هذا الحسكم معلل بالوجود، والبارى تعالى موجود، فيلام أن يصح على البارى تعالى كو ته (إما) (٣٥) محايثًا للعالم أو مباينًا عنه فى أى جهة كافت، من الجوافب التي للعالم. وذلك يقتضى أن لايكون اختصاص للله تعالى بجهة فوق: واجبا، بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق إلى أسفل (٣٦) وكل ذلك عند القوم محال .

الوابع: إن كل موجودين في الشاهد، فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للاخر، أو مباينا عنه بالجهة و والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهرا فردا، أو يكون مركبا من الجواهر. وكون كل موجود في الشاهد على أحدهذه الاقسام الثلاثة _ أعنى: كونه عرضاً، أو جوهرا فرداً، أو جسها مؤلفاً (٣٧) _ (لابد وأن يكون معللا بالوجود) (٣٨) فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الاقسام الثلاثة. والقوم ينكرون ذلك. لانه تعالى عند هذه الإقسام الثلاثة. والقوم مؤتلف مركب من الاجزاء والابعاض.

⁽٣٣) موجودين : خ

⁽٣٤) الأول: خ ، المتقدم: ط (٣٥) اما: سقط خ

ل ٢٦) استفل : ط

⁽۲۷) مؤتلفا: ط

⁽٣٨) لابدوان يكون مطلا بالوجود: سقطخ

الحامس: إن كل موجود يقرض مع العالم . فهو إما مساوى للعالم . وإما أزيد منه في المقدار ، وإما أنقص منه في المقدار . فانقسام الموجود (٣٩) . في الشاهد إلى هذه الاقسام الثلاثة : حكم لا بدله من علة . ولا على إلا الوجود والبارى تمالى موجود ، فوجب أن يكون اليارى نمالى على أحد هذه الاقسام الثلاثة (٤٠) . و القوم لا يقولون به ، فثبت يماذكر نا : أن هذه الشبهة منقوضة .

واعلم: أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة، لأن القوم يعولون عليها، ويظنون أنها حجة قوية قاهرة، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها، أوردنا عليها هذه الاسئلة القاهرة، والاعتراضات القادحة. ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سبباً (لمزيد الاجر)(٤١) والثواب بمنه وفضله،

الشبهة الثالثة للكرامية في إثبات كونه تعالى في الجهة : قالوا: ثبت أنه تعالى تحوذ رؤيته. والرؤية تقتضى مواجهة المرثى أو شيئاً هوفي حكم مقابلته. وذلك بقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة. والجواب : اعلم أن المعتزلة والسكرامية تو افقتا (٢٠) في أن كل مرئى ، لا بد و أن يكون في جهة . [لا أن المعتزلة قالوا : لسكنه ليس في الجهة فو جب أن لا يكون مر تيا (٣٠)

⁽٣٩) الوجود: ط (٤٠) الأربعة: خ

⁽١٤) لمزيد من الأجر: ط ، للاجر: خ

⁽٢٤) تو افقا : خ

⁽٣٤) في الأخبار ما يدل ظاهره على « مكان » لله وجهة _ تمالى عن المكان والجهة _ وهذه الأخبار يجب ان تؤول لئلا تدل على مكان وجهة. لتوله تعالى : « وهو الذي في السماء اله ، وفي الأرض الله » (الزخرف ٨٤) ولقوله تعالى : « وهو معكم أينها كنتم » (الحديد) وكيفية تأويل المكان هكذا : المكان على الحقيقة : اسم على الحيز والجهـة . وعلى المجاز يكون بمعنى الرتبة والدرجة . كما تقول : محمد مكان أبيه ، اى

بدله في رتبته ودرجته . وقد جاء في التوراة أن حزقيال النبي قال عن الله عز وجل: « مبارك مجد الرب من مكان » (حز ٣ : ١٢) وغسر المفسرون من علماء بني اسرائيل قوله هسذا : « بحسب مرتبته وعظم حظه في الوجود . وكذلك كل ذكر مكان جاء في الله : انما المراد به : مرتبسة وجوده تعالى ، الني لا متيل لها ولا شبيه » وكذلك قالوا في تمول الله لوسى : « هو ذا عندي موضع » (خر ٣٣ : ٢١) قالوا : أن المسراد بالموضع : « مرتبة نظر وتطلع عقل ، لا تطلع عين » .

و « الكرسى » الذى يدل على المكان ، على المقيقة : اسم لموضع جلوس في مكان عالى ، وعلى المجاز : الجلالة والعظمة ، لأن الذى ارتفع عن الأرض وجلس على الكرسى ، صار عظيماً بالنسبة لمن جلسوا على التراب ، وقد جاء في النوراة أن الله له « كرسى » وجاء فيها أن السهاء عرش الله « هكذا قال الرب : السماء عرشى » (أش ١٦٠١) والمقدرون من علماء بنى اسرائبل بقولون : « هى تسدل على وجودى وعظمتى ، كدلالة الكرسى على عظم من أهل له ، هسذا هو الذى يجب أن يعنقده المحققون ، لا أن ثم جسما يرتفع الأله عليه تعالى علوا كبيرا »

و « الجلوس » على الحقيقة يدل على القعود ، وعلى المجاز يدل على الاستقرار والثبات على اكمل الحالات ، وقد جاء في التوراة عن الله نعالى : « الساكن في السماوات » (مز ٢ : ٢) اى : الآله الثابت الذي لا يتغير بنحو من انحاء التغير ، لانه قال عن نفسه : « انى انا الرب لا اتغير » (ملا ٢ : ٢) وعبر بالسماء عن النبات والاستقرار « لكون السماء مي الدي لا تغير غبها ولا اختلاف اعنى : انه لا تتغير السخاصها كما تنغير الشخاص كائنات الارض وفاسديها » كما يقول موسى بن مبمون ، وإذا كان الشيء مظلما ثابتا مثل « كرة الارض » فانه يقاس على السماء في العنى، ولما فسدت الارض بطوفان نوح _ عليه السلام _ واستقر الطوفان على الارض قالت التوراة : « جلس الرب على الطوفان » (مز ٢٨ : ١٠)

وهدا الناويل الذي عند علماء بنى اسرائيل في الكرسى له تأويل يشبهه عند كثيران من اهل الاسلام ، ومنهم الامام فخر الدين الرازى ، والامام محمود بن عمسر _ انعم اللسه عليهما _ يقول بن عمسر ، في الكثمان : « الكرسى : ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد ، وفي

قوله: « وسسع كرسيه » اربعة اوجه: احدها: ان كرسيه لم يضيق من للسبوات والأرض ، لبسطته وسعته ، وما هو الا نصوير لعظيت وتخييل قط ، ولا كرسى ثهة ولا فعود ولا قاعد . كقوله: « وما قدروا اللسه حق قدره ، والأرض جبيعا قبضته بوم القيامة ، والسبوات مطويات ببينه » من غير تصور قبضة وطى وبمين ، وانها هو تخبيل لعظمة شأنه وتبثيل حسى . الا ترى الى قوله: « وما قدروا اللسه حق قدره » والثانى : وسع علمه ، وسمى العلم كرسبا ، تسمية بمكانه الذى هو كرسى العسالم ، والثالث: وسع ملكه ، تسمية ، بمكانه الذى هو كرسى الملك ، والرابع : ما روى أنه خلق كرسبا ، هو بين يدى العسرش دونه السبوات والأرض ، وهو الى العرش كأصغر شيء ، وعن الحسن : «الكرسي هو المرشي» أ . ه

و « صسعد » و « هبط » يدلان على المكان بالارتفساع والانحطاط على الحقيقة ، وعلى المحاز تدل كلية صحد على علو المنزلة ، وتدل كلمسة هبط على انحطساط المنزلة من مقد قال الله للاسرائيلي الغبي : « يستعلى عليك الغريب الذي فيها بينكم متصاعدا ، وأنت بنحط متنازلا » (تث ٢٨ : ٢٨) ويقول علماء بني اسرائيل في ما ورد في التوراة عن صمعرد اللسه ونزوله : « ولمسا كنا معشر الآدمين في اسفل السافلين بالموضيع وبمرنبة الوجود ، بالاضافة للميحط ، وكان هو في أعلى على على حقيقة وجود ، وجلالة وعظمة . لا علو مكان . وشاء تعالى : ايصال علم منه ، واناضة وحي على بعضنا . عبر بنزول الوحي على النبي ، أو بحسلول سكينة في موضع : بالنزول ، وعبر بارتماع حالة النبوة _ تلك _ عن الشخص ، أو ازالة السكينة من الموضع : بالرغع ، مكل نزلة ورغمة تجدها منسوبة للبسارى تعالى : انها اراد بها هسذا المعنى ، وكذلك اذا نزلت آمة بأمة أو أقلبم _ بحسب مشيئته القديمية ... الني تصف الكتب النبو،ة - قبل أن تصدر تلك النازلة - بأن أولئك اغتقد الله أعمالهم ع ثم بعد ذلك أنزل بهم العقاب ، فانه يكنى عن هسذا المعنى أيضا : بالنزول ثكون الإنسان أقل من أن تفتقد أعماله ، ويعاقب عليها ــ لولا المشبيئة ــ . وقد بين ذلك في كتب النبوة . وقبل : ما الانسان حتى تذكره ، وابن البشر، حتى تفتقده ١٩ (مز ٨ : ٥٠) يشير الى هـ ذا المعنى ، ولذلك كنى عن هــذا بالنزول ، مقال : « هلم نهبط ونبلبل هناك لفتهم » (تك ١١ : ٧)

« مَنزل الرب لينظر » (تك ١١ : ٥) « انزل وارى » (تك ١٨ : ٢١) والمنى كلسه : حول العقاب بأهل السنل ، ١.ه .

واعلم: أن « رأى » على المقيقة ندل على رؤية العسين . وعلى المجساز تدل على العلم » وعلى ادراك العقل ، ففى القسران الكريم: « الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » ؟ أى : الم تعلم . وغبه « الم تر الى ربك كيف مد الظل ؟ » أى لم تدرك ذلك بعقلك . وف النوراف : « وقلبى رأى كثيرا من الحكمسة والعسلم » (جا ١ : ١٦) فرأى بوعنى ادرك بعقله ، وكل ما في التوراة عن « رأيت الرب » (١ مل ٢٢ : ١٩) « رأوا السه اسرائيل » (ضر ٢٢ : ١٠) يشهل على هسذا المجساز : اى على الادراك العقلى ، لا على رؤية العين .

واعلم: ان « نظر » على الحقيقة تدل على الالتفات بالعين للشيء ، وعلى المجاز تدل على التفات الذهن واقباله على نأمل الشيء حتى يدركه ، مثل ما جاء في التوراة أن الله تعالى « لم ير اثما في يعتوب » (عدد ٢٣ : ٢١) لأن الاثم لا يرى بالعين ، ومثل قول الله تعالى عن بنى اسرائيل انهم « ينظهرون الى موسى » (حز ٣٣ : ٨) اى أنهم يسعقبون أغماله وأقواله وبتأملونها ، ويقول علماء بنى اسرائيل : أن كل يسعقبون أغماله وأقواله وبتأملونها ، ويقول علماء بنى اسرائيل : أن كل لفظه تدل على أن الله على أن الله على ثأمل الشيء ، لا على رؤية العين غ

وقد جاء ق التوراة ان موسى عليه السلام ستر وجهه لأنه خاف ان بينظر الى اللسه ، وجاء فيها أنه عاين صورة الرب ، ويفسر علماء النوراة هذبن النصين بقولهم : ان موسى استحيا من اللسه بسبب خوفه من نظر نور اللسه ، لا من النظر الى اللسه نفسه ، ولما رأى اللسه استحياءه ، ألهاض عليسه تعالى من جوده وخسيره ، ما قدر ، على مشاهدة شمه الرب ، وذلك جزاء له على انه ستر وجهه لئلا ينظر الى الرب ، وتفسيرهم هذين النصين سلم بهدا المعنى شببه بقلول رئيس النلاسنة : « انه لا ينبغى للنساظر في كتبه أن ينسبه فيما يبحث عنه لقحة أو تجاسر وتهجم للكلام في ما لا علم له به ، بل ينبغى أن ينسبه للعرص والاجتهاد في ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة ، حسب مقدرة الانسان » وشبيه بقول موسى بن ميمون : « انه ينبغى للانسان أن لا يتهجم لهسذا

والسكر امية قالوا: لكنه مرئى، فوجب أن يكون فى الجهة. وأصحابنا ... وحهم الله ... نازعوا فى هذه المقدمة. وقالوا: لا فسلم أن كل مرئى فإنه مختص بالجهة ، بل لانزاع (فى)(٤٤)أن الآمر فى الشاهد كذلك . لمكن لم قاتم : إن (ماكان)(٤٥) فى الشاهد كذلك ، وجب أن يكون فى الفائب كذلك ؟ وتقريره : إن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية أو استدلالية . فإن كانت بديهية لم يكن فى إثبات كو ته تعالى مختصاً بالجهة حاجة إلى هذا الدليل . ذلك لانه ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس بالجهة حاجة إلى هذا الدليل . ذلك لانه ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس

الأمر العظيم الجليل من أول وهلة ، دون أن يروض ننسه في العساوم. والمعارف وبهذب أخلامه حق التهذيب ويقتل شهواته ، وتشوقاته الخبالية ، فأذا حمل مقدمات يقينية وعلمها وعلم قوأنين القياس والاستدلال وعلم رجوه التصفظ من أغاليط الذهن ، حينئذ يقسدم للبحث في هذا المعنى ، ولا يتسلع بأول رأى بقع له ولا يمد المكاره أولا ويسلطها نحو ادراك الاله . بل يستحيى ويكف وبقف حتى يستنهض أولا أولا » وبعد هذا الكلام باشرة بعنول موسى بن ميمون : « وعن هـ ذا المعنى ، قبل : مسر موسى وجزه اذ مشاف أن ينظر ألى اللسه » (خر ٣ : ٦) مضافا الى ما يدل عليسه الغاساهر من خوفه من نظر النسور المتجلى لا أن الاله تدركه الاعبن _ ممالي عن كل نقص علوا كبسبرا سوحمد له _ عليه السسلام _ ذلك ، ر نانس علیه ــ تعسالی ــ بن جوده وخیره ٤ ما أوجب له أن قبل فبسه أخسسبرا: « صورة الرب يعابن » (عد ١ : ٨) وذكسر الحكماء _ عليهم السلام ... أن ذلك لكونه ساترا وجهه أولا ، لئلا ينظسر الى الرب . أما مختاری بنی اسرائیل (خر ۲۲ : ۱۱) مانهم تهجموا ومدوا أمكارهم. وأدركوا ، لكن ادراكا ليس بكامل ، ولذلك قال عنهم : « مراوا السه اسرائيل وتحت رجلبه (خر ٢٤ : ١٠) ولسم يقسل : « فسراوا اللسه اسرائيل » مقط ، اذ معرض القول انما هو الانتقاد عليهم رؤيتهم ، لا في وصف كيف رأوا ، وهو انهسا انتقد عليهم صورة ادراكهم التي ضماوها من الجسمانية ما ضمنوها، . والتي أوجبت عليهم تهجمهم قبل كمالهم . فاستحقوا الهلاك » .

(٤٤) في : مسقط خ (٥٤) ما كان كذلك : ط

فهو منحتص بالجهة (وثبت أن البادى — تعالى — قائم بالنفس) (١٠) فوجب القطع بأنه مختص بالجهة لآن العلم الضرورى حاصل بأن كل ماثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك . فإذا كان هذا الوجه حاصلا فى إثبات كو نه تعالى فى الجهة ، كان إثبات كو نه تعالى فى الجهة بكو نه مرئياً ، ثم إثبات أن كل ما كان مرئياً فهو منحتص بالجهة ، تطويل من غير مائياً ، ثم إثبات أن كل ما كان مرئياً فهو منحتص بالجهة ، تطويل من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان . وأما إن قلنا : إن قولنا إن كل مرئى فهو منحتص بالجهة : ايست مقدمة بديهية ، بل هى مقدمة استدلالية أفي فنئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا ، لا تصير هذه المقدمة يقينية . فينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا ، لا تصير هذه المقدمة يقينية . وأيضاً (إنا كا)(٤٧) لا نعقل مرئياً فى الشاهد ، الا إذا كان مقابلا أو في حكم المقابل للرائى . فكذلك لا نمقل مرئياً إلا إذا كان مقابلا أو كبيراً ، أو ممتداً فى الجهات والجوان والجوان والجوان والاحيان والجوان والاحيان والجوان والاحيان والمائي فى الشاهد وإن وجب كونه مقابلا الباب ، فلم لا يجوز أيضاً أن المرئى فى الناه سام حالف الشاهد في هذا الباب ، فلم لا يجوز أيضاً أن المرئى فى الشاهد — وإن وجب كونه مقابلا الرائى إلا أن المرئى فى الناب — لا يجوز أن يكون كذلك ؟

الشبهة الرابعة: تمسكوا برفع الآيدى إلى السهاء، قالوا: وهذا شيء يفعلة أرباب النحل. فدل على أنه تقرر في جميع عقول الحلق كون الإله في جهة فوق. الجواب: إن هذا معارض بما تقرر في جميع عقول الحلق: أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الارض. ولما لم

⁽٢٦) وثبت : أن البارى تعالى قائم بالنفس : سقط خ

⁽٤٧) فكيا أنا : خ

يدل هذا على كون خالق العالم فى الأرض ، لم يدل (٤٨) ما ذكروه على أنه فى السياء .

وأيضاً : فالحلق إنما يقدمو ن على رفسع الآيدى إلى السهاء، لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم فى السهاء :

قالاً ول: إن معظم الأشياء قفعا للخلق ، ظهور الأنوار. وأنهــــا (إنما(٤٩)) تظهر من جانب السموات.

والشانى: إن مبنى حياة الحلق على استنشاق النفس. وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواه. والهواه ليس (إلا موجودافوق الارض (٥٠٠) فلهذا السبب كان فوق الارض أشرف عا تحت الارض.

الثالث: إن نزول الغيث من جهة الفوق.

ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الحلق ، إنما تنزل من جانب السموات ، لا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف . وتعلق الحاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالآخس . وهذا هو السبب في رفع الآيدي إلى السهاء .

وأيضا : إنه تمالى جعل العرش قبلة لدعائنا ، كا جعل الكعبة قبلة لصلاتنا .

وأيضا : إنه تعالى جمل الملائسكة وسائط في مصالح هذا العالم . قال تعالى : د فالمديرات أمرا(٥٠) ، وقال تعالى : د فالمفسيات

⁽٨٤) لم يدل على ما ذكروه: خ

⁽٥٠) بموجود الا غفق الأرض: خ (١٥) النازعات ه

أمرا(٥٢) . وأجمعوا على أن جبزيل عليمه السلام ملك الوحى والتغزيل والثبوة ، وميكائيل ملك الارزاق ، وملك الموت ملك الوفاة . وكذا اللقول في سائر الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك ، لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الآيدى إلى السياء : رفع الآيدى إلى الملائكة . (وبالله النوفيق(٥٣))

(٥٣) وبالله التونيق : سقط خ

الفصـــل السادس في

الرد على الكرامية القسائلين بأنه تصالى جسم بمعنى كونه تعالى غنيا عن المحل قائما بالنفس

اعلم: أن المشهور عن قدماء الكرامية: إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى . [لا أنهم يقولون: لا نريد به كو نه تعالى مؤلفا من الاجزاء ، ومركبا من الابهاض . بل ثريد به كو نه تعالى غنيا عن الحل، قائما بالنفس وعلى هذا النقدير ، فإنه يصير النزاع فى أنه تعالى جسم أولا؟: نزاعا لفظيا . هذا حاصل ما قبل فى هذا الباب . إلا أنا نقول: كل ماكان مختصا يحيين أو جهة ، ويمكن أن يشار إليه بالحس . فدلك المشار إليه إما أن لا يبقى منه شى ، فى جوانبه الست ، وإما أن يبق . فإن لم يبق منه شى ، فى جوانبه الست ، وإما أن يبق . فإن لم يبق منه شى ، في جوانبه الست ، وإما أن يبق . فإن لم يبق منه شى ، في جوانبه الست ، وإما أن يبق . فإن لم يبق منه شى ، في جوانبه الست ، أو فى احد هذه الجوانب . كذلك . وأما إن بق شى ، فى جوانبه الست ، أو فى احد هذه الجوانب . كذلك . وأما إن بق شى ، فى جوانبه الست ، أو فى احد هذه الجوانب . فيذا يقتضى كو نه مؤلفا مركبا من جزئين (٢) وأكثر .

وأقصى ما فى الباب: أن يقول قاتل: إن تلك الآجراء لاتقبل التفرق. والانحلال. إلا أن هذا لا يمنسع من كونه فى نفسه مركبا مؤلفا ، كما أن الفيلسوفى (٣) يقول: والفلك جسم ، إلا أنه لا يقبل الحرق والالتئام .

⁽١) الفصل السادس: اعلم أن المشهور ٠٠٠ النع: ص

⁽١٪) الجزئين او اكثر الط. ١ (٧) الفلسفي: ط الفيلسوفي : خ

خان ذلك لا يمنعه من اعتقاد كو قه جسنها طويلا عريضا عميقا . فتبت تن هؤلاء الكرامية لما اعتقدواكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ومشارأ إليه بحسب الحس ، واعتقدوا أنه تعالى ليس فى الصغر والحقارة مشل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ : وجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى عتد فى الجوانب ، أو فى بعض الجوانب . ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا ، فكانت امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب ، امتناعا عن بجرد هذا اللفظ ، مع كونه معتقدا لمعناه . فثبت : أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم : لاجل أنهم اعتقدواكونه تعالى طويلا عريضا عميقا عمدا فى البجهات . فثبت : أن امتناعهم عن هذا المكلام : لحض عريضا عميقا عمدا فى البجهات . فثبت : أن امتناعهم عن هذا المكلام : لحض التقية والحذوف ، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركبا مؤلفا .

فهذا تمام السكلام فى القسم الآول من هذا الكتاب (وهذا هو(٤)) القسم المشتمل على الوجوه العقلية ، وبالله التوفيق.

(١) وهو: ط، وهذا هو: خ

⁽٥) مقصود الناس في العلم الآلهي ثلاثة مقاصد: الأول: اثبات وجود الآله تعالى . والثاني: اثبات انه ليس بجسم ولا قوة في جسم . والثالث: كونه واحدا . وللوصول الى هذه المقاصد يتحدثون في مقدمات تسهل لهم اثبات هذه المقاصد . والمؤلف رحبه الله بعد ما ذكر الآدلة السمعية من القرآن والسنة على أن الله ليس بجسم ، ذكر الآدلة العقلية على أن الله ليس بجسم ، وأذا نفى الجهة والحيز عن الله تعالى ، فقد نفى كونه جسما وأتم القسم الأول على نفى الجسمية بالسمع والعقل ، وكلامه هو كلام العلماء النابهين فقد قال محمد بن أبى بكر بن محمد التبريزي رحمة الله عليه : __

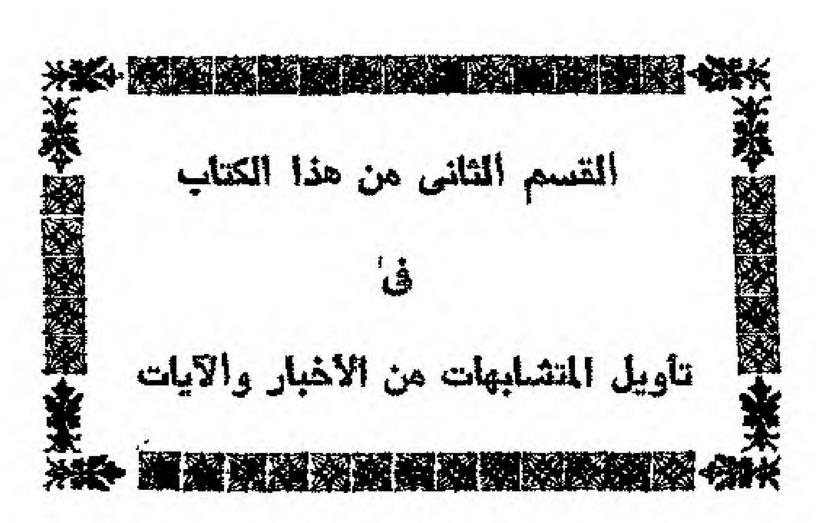
[«] ونشرح لفظة الجسم والقوة . فنقول : لها الجسم فهو عبسارة في الصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أى الذى يمكن أن يشار اليه أنه ههذا بالحس ، وثم بذاته ، لابتبعية غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم . وهى الاقطار الثلاثة أعنى : الطول والعرض والعمق ، وأما القوة على لفظة مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية . أما القسوة

...........

الانفعاليسة : فهى عبارة عما يكون مبدأ التغسير من آخسر في آخسر ، من حيث أنه آخسر ، ومعنساه : أن الشي : الحسسال في الجسسم أذا صدر منه أشر في جسم آخسر ، يقسال لذلك الشيء : أنه قسوة مثل . الحسرارة الحاصلة في الجسم ، فأنها أذا صادفت جسما آخر مهيا لقبسول . السخونة ، سخنته ، فيقال : أنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها .

وهى ـــ أعنى القوة ــ : فقد تكون عرضا فى الموضوع ، وقد تكون صورة. في الهيولي .

والفرق بينهما: ان العرض يكون متقوما بمحله الذي هو الموضوع و المحل مقوماً له و والصورة بالمكس من ذلك . اى تكون الصورة مقومة لحله الذي هو الهيولي، والمحل متقوماً بها، فالصورة من الجواهر ، لا من الاعراض، واسم المقوة يجمعها جميعا ، فمثال القوة التي تكون عرضا : الحرارة والبرودة ، ومثال المقوة التي تكون صورة : الصورة النارية والمهوائية والمائية والارضية كالرطوبة ، أو بالعسر كاليبوسة ، فالمراد بأنه ليس بجسم ولاقوة في جسم بعد الاشتراك في كونها أجسالها ، وأما القوة الانفعالية ، فهي عبارة عن الصفة التي بها يصير الشيء قابلا لشيء آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليبوسة انها قوة أنفهالية ، لأنها نجعسل الجسم يتغير عن الدافع ، أما بالسهولة كالرطوبة ، أو بالعسر كاليبوسة ، فالمراد بأنه ليس بجسم ولا قوة في جسم هو أنه تمالي ليس موجودا بالصفة التي وصفناها في معني الجسم والقوة ، فهو منزه عن أن يكون في الجهة والحيز ، أو حالا فيما يكون في الجهة والحيز » فهو منزه عن أن يكون في الجهة والحيز ، أو حالا فيما يكون في الجهة والحيز »



والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول:

ġ

بيسان أن جميع فرق الاسسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار

أما في القرآن • فبيانه من وجوه:

الأول: هو أنه ورد فى القرآن ذكر الوجه ، و (ذكر ۱۱) العين ، وذكر البحقب الواحد ، و ذكر الآيدى ، وذكر الساق الواحدة . فلو أخذنا بالظاهر ، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد . وعلى ذلك للوجه أعين كثيرة . وله ساق واحد ، وعليه أيدكثيرة . وله ساق واحدة ، ولانرى فى الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة .

الشانى: إنه ورد فى القرآن: أنه (تعالى (٢٠)) ، نور السهوات والآرض (٢٠) ، وأن كل عاقل يعلم بالبديهية: أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو هذا النور الفائض من سجرم الشمس والقمر والنار ، فلا بد لمكل واحد منا ، من أن يفسر قوله تعالى: واقد نور السموات والارض (٤) ، بأنه متور السموات والارض أو بأنه ما السموات والارض وكل ذلك تأويل .

⁽۱) وذكر: سقطخ (۲) تعالى: خ

⁽٣) النور ٣٥ (٤) النور ٣٥

الثالث: قال الله تعالى: وو أنزلنا الحديد فيه بأس شديد (٥) مو معلوم: أن الحديد ما نزل جرمه من السهاء إلى الأرض. وقال: وو أنزل لسكم من الأنسام ثمانية أزواج (٢) م ومعلوم: أن الأنسام ما نزلت من السهاء إلى الأرض.

الرابع: قوله تعالى: «وهو معكم أينها كنتم (٢) » وقوله تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (٨) » وقوله تعالى: «ما يكون من نجوى ثلاثة للاهو رابعهم (١) ، وكل عاقل يعلم: أن المراد منه: القرب بالعسلم ، والقدرة الإلهية .

الحامس: قوله تعالى: وواسجد واقترب(١٠)، فإن هذا القربليس الحاصة والعبودية. فأما القرب بالجهة: فعلوم بالضرورة: أنه لا يحصل بسبب السجود.

السادس: قوله تعالى: « فأينها تولوا ، فثم وجه الله(١١)» وقال تعالى: « و نحن أقرب إليه منكم . ولكن لا تبصرون(١٢) ،

السابع: قال تعالى : د من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا(١٣)؟، ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل.

الثامن: قوله تعالى: د فأتى الله بنيانهم من القواعد(١٤) ، و لا بد فيه من التأويل .

⁽٥) المديد ٥٦

⁽٣) الزمر ٦ (٧) ال

⁽٩) المجادلة ٧

⁽١٢) ألواقعة ٥٨

⁽١٤) النحل ٢٦

⁽۷) الحديد) (۸) ق ٢١ (١٠) آخر العلق (١١) البقرة ١١٥ (١٣) البقرة ٥٤٧

التاسع: قال تعالى لموسى وهارون: وإنتى معكما أسمع وأرى(١٥). هذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة(١٦). فهدده وأمثالها من كمور التى لا بد لكل عاقل مرن الاعتراف بحملها على التأويل وبالله التوفيق(١٧))

أما الآخبار : فيذا النوع فيه كثرة(١٨).

فالأول: قوله عليه السلام سحكاية عن الله (سبحانه (۱۹)و)و تمالى: مرضت فلم تعدنى، استطعمتك فيا أطعمتنى، استسقيتك فها أسقيتنى». ولا يشك عاقل: أن المراد منه: التمثيل فقط.

الثانى : قوله ﷺ (حكاية عن ربه(٢٠)) . من أنانى يمشى ، أنيته مرولة ، ولا يشك عاقل فى أن المراد منه : التمثيل والتصوير .

الثالث : نقل الشيخ الغزالى _ رحمه الله _ عن أحد بن حنبل _ رحمه الله _ عن أحد بن حنبل _ رحمه الله _ عن أحد بن حنبل _ رحمه الله _ أنه أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث:

أحدهما: قوله عليه السلام: • الحجر الآسود: يمين الله في الآرض،
وثانيها: قوله عليه السلام: • إنى لاجدنفس الرحن من قبل اليمن،
وثالثها: قوله عليه السلام (حكاية عن الله عز (٢١)وجل): • أناجليس من ذكرتي،

⁽١٥) طه ٢١

⁽١٧) وبالله التوفيق: ط

⁽١٦) والرحبة والعلم: خ

⁽١٨) فيها كثير: طفيها كنرة: خ

⁽١٩) سجمانه و : خ وهسذا آلحديث له شبه في انجيل متى ٢٥ : ٣٩

⁽۲۰) حكاية عن ربه: سقط خ

⁽٢١) حكاية عن اللسه عز وجل: سقط خ

الرابع: حكى أن المعتزلة تمسكوا فى خلق القرآن، بما روى عنه عليه السلام أنه تأتى سورة البقرة وآل عمران كذا وكذا (يوم القيامة (٢٢)) كأنهما غامتان. فأجاب أحمد بن حنبل (رحمه الله (٣٣)) وقال: ديمنى ثواب قارئهما، وهذا تصريح (منه (٢٤)) بالتأويل.

الحامس: قوله(٢٠)عليه السلام: و إن الرحم يتعلق بحقوتى الرحن ، فيقول المناويل . فيقول سبحانه و تعالى(٢٠): أصل منوصلك، وهذا لابدله من التأويل .

السادس: قال عليه السلام: وإن المسجد لينزوى من النخامة ، كما تنزوى الجالدة من النار ، ولا بد فيه من التأويل .

السابع: قال عليه السلام: وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، وهذا لا بد فيه من التأويل ، لآنا نعلم بالضرورة: أنه ليس فى صدورةا إصبعان بينهما قلو بنا .

الثامن: قوله عليه السلام — حكاية عن الله تعالى — : وأنا عند المنكسرة قلوبهم، وليست هذه العندية إلا بالرحمة. وأيضا: قال على المنكسرة قلوبهم، وليست هذه العندية إلا بالرحمة. وأيضا: قال على المنحكاية عن الله تعالى في صفة الأولياء — : وفإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبعمره الذي يبصر به، ومن المعلوم بالضرورة: أن القوة المباصرة التي بها يرى الأشياء ليست هي الله (سبحانه (۲۷) و) تعالى .

التاسع: قال عليه السلام _ حكاية عن الله سبحانه وتعالى _ : الكبرياء ردائى ، والعظمة إزارى ، والعاقل لا يثبت لله تعالى إزارا ورداء.

⁽۲۲) يوم القيامة: سقط خ (۲۲) رحمه الله: سقط خ (۲۲) منه: بن خ (۲۵) قال: خ (۲۲) وتعالى: خ (۲۷) سبحانه و: ش

العاشر: قال عليه السلام لأبى بن كعب: ويا أبا المشدر. أية آية في التال الله تمالي أعظم ، ؟ فتردد فيه مرتين . ثم قال في الثالثة : آية الكرسي . فضرب يده — عليه السلام — على صدره ، وقال : وأصبت والذي نفسي بيده . إن لها لسانا يقدس الله تعالى عند العرش ، ولا بد فيه من التأويل (٢٧) . فثبت بكل ماذكرنا : أن المصير إلى التأويل : أمر لابد منه لكل عاقل . وعند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجمة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في الفرآن والاخبار : عملا صحيحا ، لشلا يصير ذاك سببا للطعن فيها .

فهذا تمام القول في المقدمة (وبالله التوفيق(٢٩))

⁽٢٨) في تفسر الترطبي المتوفى سنة ٧١١ هما نصه:

ا ـ أسند الدارمي أبو محمد في مسنده عن أبي هريرة ـ رضى الله عنه ـ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أن الله تبارك ونعالى قسرا « طه » و « سس » قبل أن يخلق السموات والأرض بالفي عام ، فلها سمعت الملائكة: القرآن ، قالت: طوبي لامة ينزل هدذا عليها ، وطوبي لاجراف نحمل هذا ، وطوبي لالمنة تتكلم بهذا » .

قال ابن فورك : معنى قوله : « أن اللسه بابارك وتعالى ساقرا « طلسه » و « بس » أى : أظهر واسمع وافهم كلامه من أراد من خلقته من الملائكة في ذلك الرقت ، نقد أول « ابن فورك » قسراءة اللسه بمعنى بجازى هو « اظهر واسمع وأفهم » .

۲ __ وتال ابن عباس فی قوله نعالی : « الرحین علی العــرش استوی » قال : « برید خلق ما کان وما هو کائن الی بوم القیامة ، وبعــد القیامة » فقد اول ابن عبـاس استواء اللـه بیعنی مجازی هو خلق ما کان وما هو کائن .

٣ — وقال الطبرى فى قوله تعسالى : « والقيت عليك محبة منى ولتصنع على عينى » قال : « محبة منى » أى القيت عليك رحمنى ، فقد نسر المحبة بالمعنى المجازى وهو الرحمة ، وأبعد المحبة عن المعنى الحقيقى، وقيل فى « ولتصنع على عينى » أى تربى وتغذى على مراى منى ، أى له عناية خاصة من الله .

الفصل الأول في اثبات المورة

الخبر الأول : ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم (أنه قال)(١)

«إن الله تعالى(١) خلق آدم على صورته،(١) وروى ابن خزيمة عن أبى

هريرة – رضى الله عنه – عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال، ولا يقولن

أحدكم لعبده: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك (فإن الله خلق آدم

على حسورته،

والجواب) (٤) اعلم: أن الهماء في قوله وعلى صورته ، يحتمل أن يكون عائدا إلى شيء غير صورة آدم عليه السلام . وغير الله تعالى ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى ، فهذه طرق ثلاثة:

⁽۱) أنه قال : سقط خ

⁽٢) تعالى : سقط خ

⁽٣) في الأصحاح الأول من سفر التكوين في التوراة: « نمخلق الله الانسان على صورته ، على صورة اللسه خلقسه ذكرا وانثى خلقهم » (نك ١ : ٢٧) « وقال اللسه نعمل الانسان على صورتنا كنسبهنا » (نسك ١ : ٢٦) وبقول موسى بن مبمون في دلالة الحائرين: ان ذلك لا يؤدى الى التجسيم ، بل المعنى: أن العقل الالهى المتصل به ، أنه هو على صورة الله وشاكلته « لا أن اللسه تعالى جسم ، غيكون ذا شكل » (ص ٢٨ ج ١) .

الطريق الأول: أن يكون هذا الضمير عائداً إلى غير آدم، وإلى غير الله على الله على الله على على الله على على المتقدير فني تأويل الخبر وجهان:

الأول: هو أن من قال لإنسان: قبح الله وجهاك، ووجه من أشبه وجهاك، فهذا يكون شتما لآدم علبه السلام، فإنه لمساكانت صورة هذا الإنسان مشابهة لصورة آدم، كان قوله: قبح الله وجهاك، ووجه من أشبه وجهاك: شتما لآدم عليه السلام، ولجميع الآنبياء ما عليهم السلام وذلك غير جائز، فلا جرم فهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك. وإنما خص آدم بالذكر، لآنه عليه السلام هو الذي ابتدات خلقه وجهه على هذه الصورة (٠).

(٥) يتول موسى بن ميمون في دلالة الحائرين ، ما نصه : « قد ظن الناس : أن الصوره في اللسان العبراني تدل على شههكل الشيء ونخطيطه ، فأدى ذلك الى التجسيم المحض ، لقوله : « لنصينع الانسان على صورتنا كبتالنا » (تسك ١ : ٢٦) وظنوا : أن الله على · حسورة انسان - اعنى شمكله وتخطيطه - فلزمهم التجسيم المحض ، فاعتقدوه ، ورأوا أنهم أن فارقوا هدذا الاعتقاد ، كذبوا النص ، بدل يعدمون الاله أن لم يكن جسما ذا وجه ويسد منلهم في الشكل والتخطيط . لكنه أكبر وأبهى - بزعمهم - ومادنه أيضا ليست بدم ولحم . هـ ذه غاية ما راوا أنه يكون تنزيها في حق اللسه . أما ما ينبغي أن يقال في نفي، الجسمانية ، واثبات الوحدانسة المتيقية التي لا حقيقة لها الا بدفع 'الجسمانية ، مستعرف برهان ذلك كله من هده المقالة ، وانما التنبيه هنا في هذا الفصل على تبيين معنى الصورة والمثال . فاتول : ال الصورة المشهورة عند الجبهور التي هي شكل الشيء وتخطيطه ، اسسهها الخصيص بها في اللسان العبراني « صفة » قال : « حسن الهيئة ، جميس المنظر » (نسك ٣٩: ٦) «ما هي هيئته » ٤ (١ مل ٢٨: ١٤) « هيئة أبنساء الملوك » (قض ٨ : ١٨) وقيل في الصورة الصناعية : « وبسويه بالمنحت ويرسمه بالبركار » (أشى } ؟ : ١٣) وهده اسمية لسم عتم على الالسه قط ـ وحاشا وكلا ـ أما المـورة . فهي تقسم على

الثانى: إن لمرادمنه: إبطال قول من بقول: إن آدم كان على صورة. أخرى . مثل ما يقال: إنه كان عظيم الجثة ، طويل القامة ، محيث يكون

الصوره الطبعية _ أعنى على المعنى الذي به تجوهر الشيء وصار ما هو؟ وهو حقيقه من حست هو ذلك الموجود الذي ذلك المعنى في الانسان هو الذي عنه يكون الادراك الانساني ، ومن اجل هسدا الادراك المقلى قبل فبسه: « على صسورة الله خلقه » (تسك ١ : ٢٧) ولذلك قيسل يا « نصقر خيالهم » (مز ٧١ : ٦٠) لأن الاحتقار لاحق للنفس التي هي العسورة النوعية ، لا لاشكال الأعضاء وتخطيطها . وكذلك اقول: ان العسلة في سسمية الأصنام صورا : كون المطلوب منها : معناها المظنون به ، لا شكاء ا ونخطيطها ، وكذلك أقول في منال : « تمائيل بي اسبركم » (ا صم ١ : ٥) لأنه كان المراد منها : معنى دفع اذية المواسسير ، لا شكل البواسير ، فان لم يكن بد من أن تكون « حسور بواسيركم » من أجسل الشسكل والتخطيط ، فتكون الصورة اسما مشتركا ، أو مشككا . بمَّال على الصورة النوعية ، وعلى الصورة الصناعية ، وما ماثلها من أتسكال الأجسام الطبيعية وتخاطيطها ١٠٠ ويكون المراد به في قوله : « نخلق آدم على صورتنا » : الصورة النوعيسة ، التي هي الادراك العقلى ، لا الشكل والتخطيط _ قد بينا لك المسرق بين المسورة والهيئة ، وبينا معنى المسورة او

الما المتال : مهو اسم من مثل د: وهو ايضا : شبه في المعنى ، لان قوله : « شابهت توق البرمة » (مزمور ۱۰۱ : ۷) لبس انه شابه اجنحتها ورشما » به سابه حزنه حزنها ، وكذلك كل شجرة في جنة الله » لسم يماثلها في بهجنه » شبه في معنى الحسن (مناله) : « لهم حمسة مثل حمسة الحده » (مز ٥٧ : ٥) « مثله كالأسد الذي يقوم الى الفريسة » (مز ١١ : ١١) كلها شبه في المعنى » لا في الشكل والتخطيط ، وكذلك قبل : « شبه العرش : شبه عرش » (مز ١ : ٧٧) شبه في معنى الرمعة والجلالة » لا في تربيعه وغلظه وطول رجليه حكما يظن المساكين وكذلك شبه الحدوانات ، غلما خص الانسان بمعنى هميه غرب جدا ليس في شيء من الموجودات من لدن غلك القهر سده و الامراك المعتلى » الذي تتصرف عبه حاسة ولا جارهة ولا جانهة » شسبه بادراك الاله الذي ليس هو بالة : وإن كان لا شبه في المقيقة لكن على بادى الراى سليس هو بالة : وإن كان لا شبه في المقيقة لكن على بادى الراى وقيل في الانسان : من أجسل هسدا المعنى ساعنى : من أجل العقسل الالمى المتصل به سانه على صورة الله وشاكلته ، لا أن الله الالمى المتصل به سانه على صورة الله وشاكلته ، لا أن الله الالمى المتصل به سانه على صورة الله الحائرين ج ا ص ٢٦ - ٢٨) ، وعلى حسم ، غيكون ذا شكل » (دلالة الحائرين ج ا ص ٢١ - ٢٨) ،

رأسه قريبا من السماء . فالنبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى إنسان مدين ، وقال: وإن الله خلق آدم على صورته ، أي كان شكل آدم ، مثل شكل هذا الإنسان ، من غير تفاوت البتة . فأبطل هذا البيان : وهم من توهم أن آدم ـ عليه السلام ـ كان على صورة أخرى ، غير هذه الصورة .

الطريق الثانى: أن يكون الضمير عائداً إلى آدم ـ عليه السلام ـ وهذا أولى الوجوه الثلاثة . لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب. وفى هذا الحديث : أقرب الآشياء المذكورة هو آدم عليه السلام . فكان عود الضمير إليه أولى . ثم على هذا الطريق ففى تأويل الحبر وجوه :

الأول: إنه تعالى لما عظم أمر آدم ، بحمله مسجود الملائكة. ثم إنه ألى بتلك الزلة. فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره ، فإنه نقل: أن الله تعالى أخرجه من الجنة ، وأخرج معه الحية والطاووس ، وغير تعالى خلقهما مع أنه لم يغير خلقة (() آدم عليه السلام ، بل تركه على الخلقة الأولى إكراما له وصو نا له عن عذاب المسخ. فقوله صلى الله عليه وسلم : د إن الله تعالى خلق آدم على صورته ، معناه خلق آدم على (هذه المسورة)(۷)التي هي الآن باقية من غير وقوع التبديل فيها ، والفرق بين هذا الجواب ، والذي قبله : أن المقصود من هذا : بيان أنه عليه السلام كان مصو نا عن المسخ . والجواب الأول ليس فيه ، إلا بيان أن هذه العمورة الموجودة ، ليست إلا هي التي كانت موجودة من قبل ، من غير تعرض لميان أنه جعل مصو نا عن المسخ ، بسبب زلته ، مع أن غيره صار لبيان أنه جعل مصو نا عن المسخ ، بسبب زلته ، مع أن غيره صار الميان أنه جعل مصو نا عن المسخ ، بسبب زلته ، مع أن غيره صار

 ⁽٦) خلق: خ
 (٦) حورته: خ
 (م ٨ ــ أساس التقديس)

الثانى: المراد منه: إبطال قول الدهرية. الذير بقولون: «لمن الإنسان لا يتولد إلا بواسطة النصفة، ودم الطمث فقال عليه السلام: وإن الله خلق آدم على صورته ، ابتداء من غيير تقدم نطفة وعلقة ومضغة.

الثالث: إن الإنسان لا يتكون إلا فى مدة طويلة ، وزمان مديد ، بواسطة الأفلاك والعناصر . فقال عليه السلام : « إن الله خلق آدم عسلى صورته ، أي من غير هذه الوسائط . والمقصود منه : الرد على الفلاسفة .

الرابع: المقصود منه: بيان أن هذه الصورة الإنسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى ، وإبجاده . لا بتأثير القوة المصورة والمولدة . على ما تذكره الاطباء والفلاسفة . ولهذا قال الله تعالى : دهو الله الحالق الهارى المصور (٨) ، فهو د الحالق ، أى فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات ، و د البارى ، أى هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها ، و دالمصور، أى هو الذي يركب نلك الذوات على صورها المحصوصة وتركيباتها المخصوصة .

الخامس: قد تذكر الصورة ويراد ما الصفة . يقال : شرحت له صورة هذه الواقعة ، وذكرت له صورة هذه المسألة . والمراد من الصورة في كل هذه المواضع: الصفة . فقوله عليه السلام : , إن الله خلق آدم على صورته ، أي على جملة صفاته وأحواله . وذلك لأن الإنسان حين يحدث ، يحكون في غاية الجهل والعجز ، ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته ، إلى أن يصل إلى حد السكال . فيين النبي علي أن آدم خلق من أول الأمر كاملا

⁽٨) الحشر ٢٤ ،

تاما فى علمه وقدرته . وقوله : « خلق الله آدم على صورته ، معناه : أنه خلقه فى أول الأمر على صفته ، التى كانت حاصلة له فى آخر الامر .

وأيضا : لا يبعد أن يدخل فى لفظة الصورة ،كونه سعيداً أو شقيا . كا قال علميه السلام : و السعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه ، فقوله علميه السلام : و إن الله خلق آدم على صورته ، أى على جميسع صفاته من كونه سعيدا أو عارفا أو تائبا أو مقبولا من عند الله تمالى .

الطريق الثالث : د أن يكون ذلك الضمدير عائدا إلى الله تعمالى . وفي^د وجوه :

الأول: المراد من الصورة: الصفة _ كا بيناه _ فيكون المعنى: أن آدم امتاز عن سائر الاشخاص والأجسام بكونه علما بالمعقولات، فادرا على استنباط الحرف والصناعات . وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه . فصح قوله عليه السلام: وإن الله خلق آدم على صورته ، بناه على هذا التأويل . فإن قيل : المشاركة في صفات الكال تقتضى المشاركة في الإلهية . قلنا : المشاركة في بعض اللو ازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأهور الكثيرة ، لا تقتضى المساواة في الإلهية . وطذا المعنى ، قال تعالى : ووله المثل الاعلى (٩) ، وقال عليه السلام : و تخلقوا بأخلاق ! فقه ،

الثانى: إنه كما يصح إضافة الصفة إلى الموصوف ، فقد يصح إضافتها إلى الحالق و الموجد . فيكون الغرض من هذه الإضافة: الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سأتر الصور بمزيد الكرامة و الجلالة .

⁽٩) الروم ۲۷

الثالث: قال الشيخ الغرالى ... رحمه الله ... و ليس الإنسان (١٠) عبارة عن هذه البنية ، بل هو موجود ، ليس بحسم ولا بحسمانى ، ولا تعلق له بهذا البدن ، إلا على سبيل التدبير أو التصرف ، فقوله عليه السلام : وإن الله خلق آدم على صورته ، أى أن نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن ، كنسبة البارى تعالى إلى العالم ، من حيث إن كل واحد منهما، غير حال في هذا الجسم ، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير . والله أعلم .

الحنبر الثانى: مارواه ابن خزيمة فى كتابه الذى سماه بدالتو حيد، بإسناده عن ابن عمر – رضى الله عنه – عن النبي عليه أنه قال : و لا تقبحوا الوجه، فإن الله خلق آدم على صورة الرحن،

وأعلم: أن ابن خريمة ضعف هذه الرواية ، ويقول: إن صحت هـذه الرواية ، فلها تأويلان :

الأول: أن يكون المراد من الصورة: الصفة ــ على ما بيناه ــ الثانى: أن يكون المراد من هذه الإضافة: بيان شرف هذه العدورة كافى قوله: بيت الله ، وناقة الله .

الحبر الثالث: ما روى صاحب وشرح السنة ، – رحمه الله سن في كتابه ، في باب و آخر من يخرج من النار ، عن أبي هريرة (رضى الله عنه (۱۱)) في حديث طويل ، عن رسول الله بالله أنه قال : و فيا تيهم الله في غير الصورة التي يعرفون . نيقول : أنا ربكم . فيقولون : نعوذ بالله هذا مكاننا ، حتى بأتينا ربنا ، فإن بيننا وبينه عبلامة . فإذا أتانا ربنيا

⁽۱۰) أى الروح (۱۱) من خ

عرفناه . فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفورن . فيقولون : أنت ربنا، فيتبعونه ،

واعلم: أن المكلام على هذا الحديث من وجهين :

الأول: أن تكون و في ، بمعنى الباء . والتقدير : فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه بها في الدنيا . وذلك بأن يريهم ملكا من الملائكة . ونظيره : قول ابن عباس رضى الله عنه في قوله تعالى : دهل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل مز الغيام (١٧) ، أي بظلل من الغيام . ثم إن تلك الصورة تقول : أنا ربكم . وكأن ذلك آخر محنة تقع للمكلفين في دار الآخرة ، وتكون الفائدة فيه : تثبيت المؤمنين على القول الصالح : وإنما يقال : المدنيا دار محنة ، والآخرة دار الجزاء : على الأعم والأغلب، وإن كان يقع في كل واحدة منهما ما يقع في الآخرى نادرا .

أما قوله عليه السلام: « إنهم يقولون: إذا جاء ربناً عرفناه ، فيحمل على أن يكون المراد: فإذا جاء إحسان ربنا ، عرفناه . وقوله: « فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها ، فعناه : يأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان .

وأما قوله عليه السلام: و (فيقولون(١٣)): بيننا و بينه علامة مفيحتمل أن تكون المك الملامة: كونه تعالى في حقيقته مخالفا للجواهروالاعراض. فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله .

التأويل الثاني : أن يـكون المراد من الصورة : الصفة . والمعنى : أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ، ما لم يأله وه ولم يعتادوه من معاملة

⁽۱۲) البقرة ۲۱۰ (۱۳) فيقولون : سقط خ

الله تمالى ممهم . ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة ، على الوجه الذي اعتادوه وألفره .

الحبر الرابع: ما روى عنه عليه السلام أنه قال: ورأيت ربى فى أحسن صورة، واعلم: أن قوله (عليه السلام(١٤)) : فى أحسن صورة، احسن صوارة، الما يسكون من صفات الرابى. كما يقال: دخلت على الأمير على (١٥) أحسن هيئة. أي : وانا كنت على أحسن هيئة، ويحتمل أن يسكون ذلك من صفات المرتى .

فإن كان ذلك من صفات الرائي. كان قوله : , عملي أحسن صورة ، عائدًا إلى (الرسولـ (١٦)) عليه و فيه و جهان :

الأول(١٧): أن يكون المراد من الصورة: نفس الصورة. فيكون المعنى: أن الله تعالى زين خلقه و جمل صورته عندما رأى ربه. وذلك يكون سبباً لمزيد الإكرام في حق الرسول عليه السلام.

الثانى: أن يمكون المراد من الصورة: الصفة. ويكون المعنى: الإخبار عن حسن حاله عند الله ، وأنه أنهم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام (كاكان (۱۸)) وذلك لأن الرائى قد يمكون بحيث يتلقاه المرئى بالإكرام والتعظيم ، وقد يكون بخلافه فعرفنا الرسول عليه السلام أن (حالته كانت (۱۹)) من القسم الأول.

(١٦) رسول الله : خ

(۱۸) کما کان: سقط خ

⁽١٤) عليه السلام: خ

⁽١٥) في : ط

⁽۱۷) أحدمها: خ

⁽¹¹⁾ حاله كان : ط

وأما إن كان عائدا إلى المرتى. ففيه وجوه:

الأول: أن يكون عليه السلام رأى ربه فى المنام، فى صورة مخصوصة وذلك جائز ، لأن الرؤيا من تصرفان الحيال ، ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة .

الثاني: أن يكون المراد من الصورة: الصفة. وذلك لأنه تعالى (٢٠) الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة. وذلك لأنه تعالى (٢٠) المخص بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه. صح أن يقال - في العرف المعتاد - : إني رأيته على أحسن صورة، وأجمل هيئة.

الثالث: لعله عليه السلام لما رآه، اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة، ماكان مطلعاً عليه قبل ذلك.

الخبر الحامس: ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه ، عن النبي على النه على النبي على النبي على النبي على النبي على الله قال : « فوضع بده بين كسنى ، فوجدت بردها بين ثدبي فعلمت ما بين السماء والارض ، ثم قال ، يا محمد . قال : في مختصم الملا الاعلى ؟ فقلت : يارب لا قلت : لبيك وسعديك ، قال : فيم مختصم الملا الاعلى ؟ فقلت : يارب لا (أدرى . فقال (٢٢)) في أداء الكفارات ، والمشي على الاقدام إلى (٢٢) الجماعات ، وإسباغ الوضو ، (على الكراهات (٢٢)) وانتظار الصلاة ومد الصلاة .

و اعلم: أن قوله: درأيت ربى فى أحسن صورة، قد تقدم تأويله. وأما قوله: دوضع يده بين كتنى، ففيه وجهان:

⁽۲۰) تمالی : خ یقال : ط

⁽۲۱) لا بدرون با : خ

⁽٢٣) في السبرات: خ

الأول: المرادمنه: المبالغة في الاحتمام بحاله، والاعتناء بشأنه. وقال : لفلان يد في هذه الصنعة، أي هو كامل فيها.

الثانى: أن يكون المراد من اليد: النعمة: يقال. أفلان يد بيضاء، ويقال: إن أيادى فلان كثيرة.

وأما قوله: دبين كتنى ، فإن صح . ظلر ادمنه : أنه أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة . وقد روى دبين كننى ، والمراد (منه: مال)(٢٤) ما يقال : أنا في كنف فلا ، وفي ظل إنعامه .

وأما قوله : و فوجدت بردها ، فيعتمل أن المنى: برد النعمة وروحها وراحتها. من قولهم : عيش بارد ، إذا كان رغدا (ويحتمل كال المعارف) (٢٠) و الذي يدل على أن المراد منه : كال المعارف : قوله عليه السلام في آخر الحديث : و فعلمت ما بين المشرق و المغرب ، وما ذلك إلا لآن الله تمسالى أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف . وفي بعض الروايات : و فو جدت برد أنامله ، وسيأتي السكلام فيه إن شاء الله تمالى .

الفصــل الثاني في الفظ الشخص

هذا اللفظ ما ورد فى القرآن . لكنه روى أن النبي ﷺ قال : « لاشخص أحب للغيرة من الله ، (عز وجل(١)) وفى هذا الحبر لفظان يجب تأويلهما :

الأول: الشخص . والمراد منه: الذات المعينة والحقيقة المخصوصة . لأن الجسم الذي له شخص وحجمية ، يلزم أن يكون واحدا . فإطلاق اسم الشخصية على الوحدة إطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر .

والثاني: لفظ الغيرة . ومعناه : الزجر . لان الغيرة حالة نفسانية مقتضية للرجر والمنسع، فكني بالسبب عن المسبب مهنا (والله أعلم)(٢)

(٢) ستقل ج

(۱) تعالى: خ

الفصــل الثالث في لفظ النفس لفظ النفس

احتجوا على إطلاف هذا اللفظ بالقرآن والأخبار .

أما القرآن : فقوله تعالى فى حق موسى عليه السلام ، واصطنعتك لنفسى(۱) ، وقال حاكيا عزعيسى عليه السلام ، تعلم ما فى نفسى ، ولاأعلم ما فى نفسك (۲) ، وقال فى صفة أهل الثواب : « كتب ربكم على نفسه الرحمة (۲) ، وقال فى تخويف العصاة : « ويحذركم الله نفسه (٤) ،

وأما الآخبار . فكثيرة :

الحبر الأول: ما روى أبو صالح عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ويقول الله تعالى:: أنا مع عبدى حين يذكرنى. فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى ملا خير منه ،

الخبر الثانى : قوله عليه السلام : « سبحان الله و بحمده ، عدد خلقه ، ورصاء نفسه ، وزنه عرشه ،

الحبر الثالث : عن أبى هريرة عن النبي الله قال : ولما قضى الله الحلق ، كتب في كتابه على نفسه فهو عنده(٥) : إن رحمتي سبقت غضبي ،

⁽۱) طـــه ۱۱ (۲) المائدة ۱۱٦

٣٠ الأنعسام ٥٤ (١٤) آل عمران ٣٠

⁽٥) فهسو عنــده : خ

واعلم : أن النفس جا. في اللغة على وجوه :

أحدها : البدن. قال الله تعالى : وكل نفس ذائفة الموت (٦)، ويقول القائل : كيف أنت في بدنك ؟ القائل : كيف أنت في بدنك ؟

و ثانيها: الدم . يقال: هـذا حيوان له نفس سائلة . أي: دم سائل . و يقال للمر أة عند الولادة : إنها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة . و يقال للمر أة عند الولادة : إنها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة . و ثالثها : الروح . قال الله تعالى: و الله يتوفى الأنفس حين موتها(٧) .

ورابعها: العقل. قال تعالى: دوهو الذي يتوفاكم باليل ويعلم ماجرحتم بالنهار، (٨) ودلك لأن الاحوال بأسرها باقية حالة النوم، إلا العقل. فإنه هو الذي يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة.

وخامسها . ذات الشي وعيته . قال الله تعالى : ووما يخصده و الا أنفسهم (١) يرسم و فاقتلوا أنفسهم (١٠) سرولكن ظلوا أنفسهم (١١) إذا عرفت هذا فنقول : لفظ النفس في حق الله تعالى ، ليس إلا الذات والحقيقة . فقوله : وواصطنعتال لنفسي (١٢) ، كالتأكيد الذال على مزيد المبالغة . فإن لإنسان إذا قال : جعلت هذه الدار لنفسي ، وعمرتها لنفسي، فهم منه المبالغة . وقوله تعالى : و تعلم ما فى نفسي ، ولا أعلم معلومي ، ولا أعلم معلومك . وكذا القول فى بقية الآيات .

و أما قوله عليه السلام ـ حكاية عن ربالعزة ـ : دفان ذكر ني فى نفسه، ذكر ته فى نفسه، ذكر ته فى نفسى ، فالمراد : أنه إن ذكر نبى بحيث لا يطلع خيره على ذلك،

ذكرته بإنعامي وإحساني، من عير أن يطلع عليه أحد من عبيدي. لأن الذكر في النفس، عبارة عن الكلام الحنى، والذكر المكامن في النفس. وذلك على ألله تعالى مجال.

وأما قوله: وسيحان الله ، زنه ، عرشه ، ورضاء نفسه ، فالمراد :
ما يرتضيه الله تعالى لنفسه ولذاته . اى تسبيحا يليق به . وأما قوله على الله وكتب كتابا ، وأوجب العمل به .
وكتب كتابا على نفسه ، فالمراد به : كتب كتابا ، وأوجب العمل به .
والمراد من قوله وعلى نفسه ، : التأكيد والمبالغة في الوجوب واللووم .
فتبت : أن المراد بالنفس في هذه المواضع : هو الذات . وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ : المبالغة والتأكيد . وبالله التوفيق .

القصل الرابع ف لفظ المسمد

قال أنه تعالى: د الله ، الصعد ، ذكر بعضهم فى تفسير الصعد ، : أنه الجسم الذى لا جوف له ، و منه قول من يقول لسداد القارورة: الصهاد . وشيء مصعد أي صلب ، ليس فيه رخاوة . قال أن قتية : دوعلى هذا التفسير تكون (١) الدال مبدلة من المتاء ، وقال بغضهم : د الصعد (٢): الأملس ، من الحجر الذي لا يقبل الغيار ، و لا يدخل فيه شيء ، و لا يخرج منه شيء .

واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية فى إثبات أنه تعالى جمسم. وهذا باطل لانا بينا: أن كونه أحداً، ينافى كونه جسما، فقدمة هذه الآية دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد: هذا المعنى، ولأن الصمد بهذا التفسير، صفة الآحسام الغلمظة، وتعالى أنه عن ذلك.

والجواب عنه من وجهين :

الأول: إن الصدد قعل بمعنى مقعول، مــن صعد إليه أى قصد. والمعنى: أنه المصدود إليه في الحوائج · قال الشاع ،

ألا بكر الناعي عيدى بني أسد

يعمر و (٣) بن مسعود - وبالسيد الصمد

(۱) رمادة (۲) هو ت تخ

⁽٣) نعم وابن مسعود : ط ، بعبرو بن مسعود : ح

و قال آخر :

علوته بحسامي ، ثم قلت له :

خذها حذيف ، فأنت السيد الصمد

والذى يدل على صحة هذا الوجه: ماروى ابن عباس ــرضى الله عنه _ـ أنه لما نزلت هذه (الآية)(٤) قالوا: ما الصمد؟ فقال عليه السلام: دالسيد الذى يصمد إليه فى الحواثج، قال أبو الليث صمدت صمد هذا الآمر، أي قصدت قصده.

الذي الرجه الثاني في الجواب: إنا سلمنا أن الصد في أصل اللغة : المصمت الذي الايدخل فيه شيء غيره . إلا أنا نقول : قد دللنا على أنه لا يمكن ثبوت هذا الممنى في حق الله تعالى ، فوجب حل هذا اللفظ على مجازه . وذلك لأن الجسم الذي يكون هذا شأنه ، يكون مبرأ عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير . وهو - سبحانه و تعالى - واجب الوجود لذاته . وذلك يقتضى أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان . فكان المراد من الصمد في حمه تعالى : هذا المعنى (و باقه التوفيق (٥))

(١) الآية : سقط اح

(٥) وبالله النوفيق : سقط خ

الفصل الخامس في الفظ اللقـــاء

أما القرآب فقد قال الله تعالى: و الذين يظفون: أنهم ملاقوا ربهم (١) و وقال: و فن كان يرجو لقاء (٢) ربه، وقال: و بل هم بلقاء ربهم كافرون (٣) ، وأما الميديث فقد قال عليه السلام: ومن أحب لقاء الله أحب الله إلقاء ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ، قالوا: واللقاء من صفات الاجسام . يقال: التقى الجيشان . إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان .

واعلم: أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم، وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين:

أحدهما: أن من لقى إنسانا، فقد (١) أدركه وأبصره. فكان المراد من اللقاء: هو الرؤية . إطلاقا لاشم السبب على المسبب.

والثانى: إن الرجل إذا حضر عند ملك، ولقيه، دخل هناك تحت حكمه وقهره، دخولا لاحياة له في دفعه . فكان ذلك اللقاء سببا لظهور قدرة الملك عليه ـ على هذا الوجه ـ فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره

(۱) البتسرة ٢٦ (٢) الكهنة ١.١٠٠ ال

(٣) السجدة ١٠ (١) مُقسد : زيادة

وشدة بأسه في ذلك اليوم ، عبر عن تلك الحالة باللقاء . والذي يدل على صحة قولنا : إن أحداً لايقول بأن الحلائق تتلاقى ذواتهم في ذات الله تعالى على سبيل المماسة . ولما بطل حمل اللقاء على المماسة والمجاورة، لم يدق إلا ماذكرناه (وبالله التوفيق)()

(٥) وباللسه التوفيق : سقط خ

الفصل السادس في الفظ النـــور

قال اقه تعالى: والله نو دالسمو اصو الارض. مثل نوره: كشكاة عرا) وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنه : أن النبي يَرَالِيِّ كَان يقول في دعائه : و اللهم لك الحد . أنت نور السموات و الأرض، ومن فيهن . فلك الحد . أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن، واعلم: أنه لايصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس باليصر . ويدل عليه وجوه: الأول: إنه تعالىلم يقل إنه نور، بل قال: إنه دنور السموات والأرض، ولو كان نوراً في ذاته ، لم يكن لهذه الإضافة فائدة . الثاني: لوكان كو نه تعالى نور السمو ات و الأرض ، بمعنى: العنو المحسوس، لوجب أن لايكون في شيء من السموات والأرض، ظلمة البتة . لأنه تمالي دائم لا يزال و لا يزول . الثالث : لوكان تعالى نوراً بمعنى الصوء ، لوجب أن يكون ذلك العنو. مغتياً عن عنو. الشمس والقمر والناد. والحس دال على خلاف (ذلك)(٢) الرابع: إنه تعالى أزال هذه الشبهة، بقوله تعالى: ه مثل نوره ، فقد أضاف النور إلى نفسه ، ولو كان تعالى نفس النور وذاته ، لامتنعت هدنه الإضافة . لأن إضافة الشيء إلى نفسه متنعة . و كذلك قوله تعالى : د يهدى الله لنوره من يشاه، (٣) د الحامس: إنه تعالى قال: , وجعل الظلمات والنور ،(؛) فتبين بهذا: أنه تعالى خالق الآنو أر.

⁽۱) المستور ۳۰ (۲) ذلك: سقط خ (۳) النسور ۳۰ (۶) الانمسام ۱ (م ۹ مساس التقديس)

السادس: إن النور يزول بالظلمة، ولوكان تمالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للمدم. وذلك يقدح فى كونه قديماً واجبالوجود. السابع: إن الاجسام. كلها متماثلة ــ على ماسبق تقريره مم إنها بعد تساويها فى الماهية، راها مختلفة فى النور والظلمة، فوجب أن يكون الصوء عرضاً قائماً بالاجسام والعرض يمتنع أن يكور، إلهاً.

فثبت بهذه الوجوه : أنه لا يمكن حل النور على ماذكروه . بل هعناه : أنه هادى أهل السموات و الارض ، أو معناه : منور السموات و الارض على الوجه الا حسن ، والتدبير الاكل كا يقال : فلان نور هذه البلدة ، إذا كان سبياً لصلاحها . وقد قرأ بعضهم : هفته نور السموات و الارض ، (وباقة التوفيق)(ه)

⁽۵) من خ

الفصل السابع

في

الحجاب

قال تمالى: وكلا . إنهم عن ربهم يو منذ لمحجو يون (١) وقالوا : و الحجاب لا يمقل إلا في الأجسام.

وتمسكوا أيضاً: باخيار كثيرة:

الحير الأول: ما روى صاحب شرح السنة رحه الله – في باب و الرد على الجهمية . قال: قام فينا رسول الله على بخمس كلمات . فقال: . إن الله نعالى لاينام ، ولاينبغي أن ينام ، ولكنه يخفض القسط ، ويرفعه . يرفع إليه عمل الليل قبل النهار ، وعمل النهار قبل الليل ، حجابه (من)(٢) نور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ، ما انتهى إليه بصره من خلقه , فقال المصنف : هذا حديث أقربه الشيخان . وقوله : و يخفض القسطوير فعه ،أواد: أنه براعي العدل في أعمال عباده . كما قال (تعالى) (٣): د رما ننزله إلا بقدر معلوم ،

الحبر الثانى: ما يروى في الكتب المشهورة عن النبي على: د إن لله (تعالى(٤)) سبعين حجايا من نور ، لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره ،

الحبر الثالث: ررى في تفسير قوله تعالى: د للذين أحسنوا :

⁽٢) من : سقط خ (٤) تعالى : ط

⁽١) المطفقين ١٥

⁽٣) تالى : بن ط

واعلم: أن السكلام في الآية هو: أن أصحابنا _ رحهم الله _ قالوا: إنه يجوز أن يقال: إنه تعالى محتجب عن الحلق، ولا يجوز أن يقال: إنه محجوب عنهم. لآن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة ، والحجاب (٢) مشعر بالعجز والذلة. يقال: احتجب السلطان عن عبيده. ويقال: فلان حجب عن الدخول على السلطان. وحقيقة الحجاب بالنسبة ويقال: فلان حجب عن الدخول على السلطان. وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى: محال. لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين. بل هو محول عندنا: على أن لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به. وعند من ينكر الرؤية على أنه تعالى يمنع وصول آثار إحسانه وفضله من إنسان.

وأما الحبر الاول: وهو قوله عليه السلام: وحجابه: النور، فاعلم:

أن كل شيء يفرض مؤثراً في شيء آخر، فكل كال يحصل للاثر، فهو
مستفاد من المؤثر. ولاشك أن ثبوت ذلك السكال لذلك المؤثر، أولى من
ثبوته في ذلك الاثر، وأفوى وأكل ولاشك أن معطى الكالات باسرها
هو الحق تعالى (فكان كل(٧)) كالات المكنات بالنسبة إلى كال الله
أفة تعالى كالمعدم، ولاشك أن جملة المكنات ليست إلا عالم الاجسام
وعالم الارواح، ولاشك أن جملة كالات عالم العناصر بالنسبة إلى كالات
الافلاك كالعدم، ثم كال حال الربع المسكون بالنسبة إلى كال العناصر

⁽٥) يونس ٢٦ (٦) الحجب: ط

⁽Y) وكل: ط

فيظهر من هذا: أن كال الإنسان المعين بالنسبة إلى كال الله تعالى: أولى بأن يقال: إنه كالعدم. ولاشك أن روح الإنسان وحده، لا تطبق قبول ذلك السكال، ولا يمكنه مطالعته. بل الارواح البشرية تضمحل في أدنى مرتبة من مراتب تلك السكالات، فهذا هو المراد بقوله عليه السلام: ولو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل شيء، أدركه بصره،

الفصل الثامن ف القرب

قال الله تمالى: و و نصن أقرب إليه من حيل الوربد (١) ، وقال عليه السلام (حكاية عرب الله) (٢) و من تقرب إلى شعراً تقربت إليه فراعا ، ومن تقرب إلى ذراعا ، تفربت إليه باعا ، ومن أتانى بمشى ، أنيته هرواة ، وروى الاستاذ ابن فورك _ رحمه الله _ فى كتاب و المتشابهات ، عن عن ابن عمر _ رضى الله عنهما _ عن رسول الله عنها أنه قال: ويدنو المؤمن من ربه (يوم القيامة) (٣) حتى يضع الجبار كنفه : لميه ، فيقر بذنو به ، فيقول : اعرف _ ثلات مرات _ فيقول تعالى : إلى سترتها عليك فى الدنيا . وإنى أغفر ما لك . فيعطى صحيفة حسناته . و أما الكفار والمنافقون ، فينادى بهم على رؤوس الاشهاد: و دؤلاء الذين كذبو اعلى وبهم (١) »

واعلم:أن المراد من قربه ومن دنوه: قربر حمته ودنوها من العبد.
وأما قوله: وفيضع الجبار كنفه عليه وفهو أيضا مستفاد من قرب الرحمة وأما ما رواه بعضهم الرحمة وأما ما رواه بعضهم وفيضع الجبار كتفه وفاتفقواعلى أنه تصحيف والرواة ضيطوها بالنون ثم إن صحت تلك الرواية فهى مجمولة على التقريب والغفران (والله أعدلم)(ه)

⁽۱) ق ۱۲ (۳) بوم القيامة: سقط خ

⁽٢) حكاية عن الله: سقط خ (٤) هود ١٨

⁽٥) والله اعلم : من ط

الفصيل التاسع في المجيء والنزول

احتجو بقوله تعالى: وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الفهام ، (٥) و بقوله : ووجا. ربك ، (٢) و بقوله : ووجا. ربك ، (٢) و احتجوا بالاخبار ، فنها : ما رواه صاحب شرح السنة ــ رحمه الله ــ في باب وإحياء آخر الليل وفضله ، (عن أبي هريرة وأبي سعيد الحدرى رضى الله عنهما)(٤)

عن الذي (م) على أنه قال: و ما اجتمع قوم بذكرون الله ، [لا حفتهم الملائكة ، وغشيتهم الرحمة ، و قنزلت عليهم السكينة ، وذكرهم الله فيمن عنده ، ثم قال : إن الله تعالى بمهل حتى إذا كان ثلث الليل الآخير ، ينزل إلى هذه السياء الدنيا فينادى هل من مذنب يتوب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من مستغفر ؟ هل من مائل ؟ إلى الفجر ، قال صاحب (هذا) (٦) الكتاب: هذا حديث متفق على صحته .

وفي هذا الباب أيضا (عن)(٧) أبي هريرة أن النبي تالي قال: وينول ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ، حين بعق ثلث الليل الآخير . فيقول من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ ،

⁽۱) البقرة ۲۱۰ (۲) الانسام ۱۵۸

⁽٣) الفجر (٤) عن أبي هريرة . . عنهما : سقط خ

⁽٥) النبي : ط ، رسد ول الله : خ (٦) هذا : من ط .

⁽٧) عن: ط، من حديث: خ

م قال : هذا حدیث متفق علی صحته ، وروی أیضا عن أبی هر برة عن وسول افته برق : الحدیث المذكور ، وزاد فیه : و ثم یبسط بدیه (تیارك) (۸) و تعالی (فیقول) (۹) : من بقرض غیر عدیم و لا ظلوم ، و وروی صاحب هذا المكتاب فی باب ولیلة النصف من شعبان، عن عروة عن عائشة رضی افته عنهما - قالت : فقدت رسول افته صلی افته علیه و سلم لیلة ، علی جت : فإذا هو بالبقیع ما فقال : و أكنت تخافین أن یحیف افته و رسوله ؟ فقلت : یا رسول افته ظنفت أنك أتیت بعض نسانك . فقال : إن الله ینزل فقلت : یا رسول افته خلنف أنك أتیت بعض نسانك . فقال : إن الله ینزل لیله النصف من شعبان ، فیففر لا كثر من عدد شعر غنم (بنی)كلب ، والبخاری ضعف هذا الجدیك .

واعلم: أن السكلام فى قوله: « هل ينظرون إلا أن يأنيهم الله فى ظل من الغهام » سن نوعين (١٠):

الآول: أن نبين بالدلائل القاهرة أنه سيحانه وتعالى منزه عن (المجىء والدهاب)(١١)

والثانى: أن نذكر التأويلات في هذه الآيات.

أما النوع الأول: فنقول: الذي يدل على امتناع الجي. والذهاب على الله (سبحانه و)(١٢) تعالى وجوه:

الأول: ماثبت في علم الإصول: أن كل ما يصح عليه المجي و الذهاب، فإنه لا ينفك عن المحدث. وما لا ينفك عن المحدث، فهو محدث. فيلزم: أن كل ما يصح عليه المجيء و الذهاب، وجب: أن يكون بجدثا محلوفا. و الإله القديم يستحيل أن يكون كذلك.

⁽٨) سيمانه: خ

⁽٩) مُبقول : من ط (١٠) وجهين : ص

⁽۱۱) الذهاب والمجيء: خ (۱۲) سبحانه و: خ

والثانى: إن كل ما يصح عليه الانتقال والجيء، من مكان إلى مكان، فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه وحيتئذ بكون اختصاصه بذلك المقدار، لآجل تخصيص مخصص، وترجيح مرجح، وذلك على الإله القديم عال.

والثالث: وهو أنا لوجوزنا . فيما يصح عليه المجيء والذهاب ، أن يكون إلها قديما أز ليا ، فينتذ لا يمكننا أن نحكم بنني إلهيه الشمس والقمر .

الرابع: إنه تعالى حكى عن الحليل عليه السلام: أنه طعن في إلهيــة الكواكب والقمر والشمس، بقوله ، ، لا أحب الآفلين ،(١٣) ولا معنى للأفول إلا الغيبه والحضور ، فمن جوز الغيبة والحضور على الإله تعالى ، فقد طعن في دليل الخليل (وكذب الله في تصديق الخليل)(١٤) في إذلك ، حيثقال : «و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ،

وأما النوع الثاني (وهو) في بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية: فنقول: فيه وجوه (١٠):

الأول : المراد : هل ينظر و ن إلا أن تأتيهم آيات الله . فجعل بجى . آيات الله بجيئاً له . على التفخيم لشأن الآيات . كما يقال : جاء الملك . إذا جاء جيش عظيم من جهته . و الذي يدل على صحة هذا التأويل : أنه تعالى قال في الآية المتقدمة : و فإن زللتم من بعد ما جاء تدكم البينات ، فاعلموا : أن افه عزيز حكيم ، (١٦) فذكر ذلك في معرض الزجر و التهديد . ثم إنه تعالى أكد

⁽١٣) الأنعام ٧٦ (١٤) وكذب ... الخليل: سقط خ

⁽١٥) وجهان: ط (١٦) البقرة ٢٠٩

ذلك بقوله : وهل ينظرون إلا أن يأتهم الله ، ومن المعلوم: أن يتقدير أن يصح المجيء والذهاب على الله تعالى ، لم يكن مجرد حضوره سببا المزجر والنهديد ، لانه عشد الحضور كا يزجر قوما ويتاقيهم ، فقد يثبب قوما ويكرمهم . فثبت أن مجرد الحضور ، لايكرن سببا للزجر والنه يد والوعيد ، ولما كان المقصود من الآية ، إنما هو التهديد ، وجب أن يضمر في الآية مي ، الحيبة والقهر والنهديد ، ومتى أضمر نا ذلك ، زالت الشبهة بالسكلية . وهذا تأويل حسن مو افق لنظم الآيه .

الوجه الثاني: أن يكون المراد: هل ينظرون ، إلا أن يأتيهم أمر الله.
و مدار الكلام في هذا الباب: أنه تعالى إذا أضاف فعلا إلى شيء، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعاً. فالواجب صرفي دلك الظاهر إلى التأويل. كما قال العلماء في قوله تعالى: وإز الذين يحادون الله (١٧) و المراد: محادون أو لياءه

وقد قال تعالى: د واسئل القرية (١٨) ، و المراد : أهل القرية . فكذا قوله تعالى: د يأنيهم الله (١٩) ، أي يأتيهم أمر الله . وليس فيه إلا حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، وذلك بجاز مشهور . يقال : ضرب الأمير فلانا ، وأعطاه . و المراد : أنه أمر بذلك .

و الذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان:

الأولى : إن قوله تعالى ويأتيهم الله، وقوله : ووجاء ربك (٢٠)، إخبار عن حال القيامة . ثم إن الله تعالى ذكر هذه الو،قعة بعينها في سورة النال

⁽١٧) المجادلة ٢٠

⁽۱۹) يوسف ۱۸

⁽١٩) المبقرة ٢١٠ (٢٠) ال

فقال : وهل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك (٢١) ، إ فصار هذا مفسرا لذلك المتشاء ، لأن كل هذه الآيات لماوردت في واقعة واحدة ، لم يبعد حمل بعضها على البعض .

والثانى : إنه تعالى قال بعد هذه الآيا: « وقضى الأمر (٢٢) » ولاشك أن الآلف واللام المعمود السابق. وهذا يستدعى أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك ، حتى تكون الآلف واللام إشارة إليه. وما ذك إلا الذي أضمر ناه من أن قوله « يأتيهم الله » أي يأتيهم (٣٣) أمر الله .

وإن قيل: أهر الله _ عندكم _ : صفة قديمة . فالإنيان عليها : محالى . الأمر في اللغة له معنيان : أحدهما : الفعل . والثاني : الطريق . قال تعالى : وما أمر فا إلا واحدة كلمح بالبصر (٢٤) ، وقال : دوما أمر فرعون برشيد (٢٥) ، في مل الأمر في هذه الآية عبى الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهو ل، وإظهار الآيات المهبة ، وهذا هو التأويل (الأول) (٢١) الذي ذكرناه .

وأما إن حملنا الآمر ، على الآمر الذي هو ضد النهي . ففيه وجهان :

الآول : أن يكون التقدير هو أن مناديا ينادى يوم القياءة : ألا إن
الله يأمركم بكذا وبكذا . فيبكون إتبان الآمر : هو وصول ذلك النداء ،

إليهم . وقوله : « في ظلل من الغهام ، أي مع ظلل . والتقدير : أن سما ع
ذلك النداء ووصول تلك الظلل : يكون (٢٧) في (مان واحد .

الثانى : أن بكون المراد من إنيان أمر الله تعالى فى ظلل: حصول

(۲۱) ملنحل ۳۳ (۲۲) البقرة ۲۰۹

(۲۳) ياتي : ط (۲۳) القبر ٥٠

(٥٧) هــود ٧٧ الأول: سقط خ

(۲۷) یکون : زیادة

أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الفهامات ، دالة على حكم افله تعالى على كل واحد ، مما يليق به من السعادة والشقاوة . أو يكون المراد : أنه تعالى خلق نقوشا منظومة فى ظلا من الغهام ، وتكون النقوش جلية ظاهرة ، لاجل شدة بياض ذلك الغهام ، وسواد تلك الكتابة . وهى دالة على أحوال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما . وتكون فائدة الظل من الغهام : أنه تعالى جعلها أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فيعلمون : إن الامر قد قرب وحضر .

الوجه الثالث في التأويل: أن يكون المعنى: هل ينظرون إلاأن يأتيهم الله بما وعد من العذاب و الحساب ؟ فحذف ما يأتي (به)(٢٨) تعويلا على الفهم . إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به ، لكان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد .

وأما إذا لم يذكره كان أبلغ في التهويل، لأنه حينتذ تنقسم خواطرهم، وتذهب أفكارهم في كل وجه. ومثله قوله تعالى: دفأ تاهم الله من حيث لم يحتسبوا به وقذف في قلوبهم الرعب، يخربون بيوتهم بأيديهم، وأيدى المؤمنين، (٢٩) والمعنى: وأتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا . وكذا قوله تعالى: وقاتى الله بنياتهم من القواعد، (٣٠) ويقال في الكلام المتعارف المشهور، وفال سمع بولاية رجل : جاءنا فلان بجوره وظله . ولا شك أنه بجاز مشهور .

الوجه الرابع فى التأويل: أن تسكون دفى ، بمعنى الباء ــ وحروف الجر يقام بعضها مقدام البعض ــ و تقـــديره: هل ينظرون أن

⁽۲۸) به : من خ

⁽۲۹) المشر ۲ (۳۰) النحل ۲۲

ياتيهم الله بظلل من النهام والملائك ، والمراد : أنه يأتيهم الله بالنهام مع الملائكة .

الوجه الخامس : ... وهو أقوى من كل ما سبق ... إنا ذكر نا ف و التفسير الكبير ، أن قوله نعالى : ويا أيها الذين آمنوا . ادخلوا في السلم كافة ، (٣١) إنما نول في حق اليهود . وعلى هذا التقدير بكون قوله تعالى : و فإن زلاتم من بعد ما جاء تكم البينات ، (٣٢) خطابا مع اليهود ، فيسكون قوله : وهل ينظرون إلا أن يا نيم الله في ظلل من الغهام ؟ ، (٣٣) حكاية عنهم . و المعنى : أنهم لا يقبلون دينكم ، إلا لا نهم يغتظرون أن يا نيم الله في ظلل من الغهام ، و مما يدل على أن المراد ذلك : أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام ، فقالوا : ولن نؤمن لك ، حتى نرى الله جهرة ، (٤٢) وإذا ثبت أن هذه الاية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم ، لم يمتنع لم جراء الآية على ظاهرها . وذلك لأن اليهود كانوا على دين القصبيه . وكانوا يجوزون المجيء وللذهاب على الله تعالى ، وكانوا يقولون : إنه تعالى تجل لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغهام ، فظنوا مثل ذلك في زمان عجد عليه السلام . ومعلوم : أن مذهبهم ليس بحجة .

وبالجلة: فإنه يدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله . وليس فى الآية دلالة على أن أو لئك الآقوام محقون أو مبطلون . وعلى هذا التقدير زال الإشكال . وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكودة فى سورة الأنعام (٣٠)

⁽٣١) البقرة ٨٠٨ (٣٢) البقرة ٢٠٩

٣٣) البقرة ١٠٠ (٣٣) البقرة ٥٥

¹⁰A plaily (TO)

فإن قبل: هذا التأويلكيف يتعلق بهذر الآية ، لأنه قال في آخرها:
و إلى الله ترجع الأمور ، (٣٦) ؟ قلمنا : إنه تعالى حكى عنادهم و توقيقهم
قبول الدين الحق ، على الشرط الفاسد . إثم ذكر بعده ما يجرى مجرى
التهديد لهم ، فقال : و و إلى الله ترجع الأمور ،

وأما قوله تعالى: دوجاه ربك، والملك صفا صفا ، (٣٧) فالكلام فيمه أيضا على وجهين:

الأول : أن تعمل هذه الآية على باب حذنى المضاف . وعلى هــذا الوجه ، إفنى الآية وجوه :

أحدها : وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة .

وثانيها : وجاء قهر ربك . كا يقال : جاءنا الملك القاهر . إذا جاء عسكره .

وثالثها: وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة فى ذلك اليوم. فصار ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره .

الوجه الثانى: إنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف. ثم فيــه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من هذه الآية: التملك بظهور آيات الله تعالى ، وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه . والمقصود: تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر ، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ، ما لايظهر بحضور (٣٨) عساكره كلها .

(۲۸) يظهور : ط

⁽٣٦) البقرة ٢١٠(٣٧) الفحر ٢٢

الثانى: إن الرب هو المربى. فلعل ملىكا عظيما هو أعظم الملائسكة، كان مربيا للنبي ترائي ، وكان هو المراد من قوله ؛ دوجاء ربك والملك صفاصفا،

وأما الحديث المشتمل على النزول إلى السهاء الدنيا . فالكلام عليه من نوعين(٣٩):

الأول : بيان (العزول.وهو)(٠٠) أن النزول قد يستعمل في غير الانتقال.وتقريره من وجوه :

أحدها: قوله (تعالى) (٤١) دو أنول له من الانعام عمانية أزواج ه (٤٢) و غين نعلم بالضرورة: أن الجل أو البقر ، ما نول من السهاء إلى الارض ، على سبيل الانتقال . وقال الله تعالى : وفانول الله سكينته على رسوله ع (٤٣) والانتقال على السكينة محالى . وقال الله تعالى : و نول به الروح الامين على قلبك ع (٤٤) والقرآن سواء قلنا : إنه عبارة عن صفة قد بمة ، أو قلنا : إنه عبارة عن صفة قد بمة ، أو قلنا : إنه عبارة عن الحرف والصوت ، فالانتقال عليه محال ، وقال الشافعي المطلي _ رضى الله عنه : - و دخلت مصر فلم يفهموا كلاى . فنولت تم نولت ، ولم يكن المراد من هذا النول : الانتقال .

الثانى: إنه (إن)(ه) كان المقصود من النزول من العرش إلى السياء الدنيا، أن يسمع نداؤه، فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود بجرد المنداه، مو أد سعمناه أو لم نسمعه، فهذا عا لاحاجة فيه إلى النزول من العرش

⁽٣٩) وجهين: ص (٠٤) النزول وهو: من خ

⁽۱۱) تمالی : ط (۲۱) الزمر ۲

⁽٣٤) الفتح ٢٦ (٤٤) الثسعراء ١٩٢ - ١٩٤

⁽٥٤) ان : ط ، لو : خ

إلى السباء الدنيا ، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على الدرش . ومثاله . أن يربد من في المشرق (٤٦) إسماع من في المغرب ومناداته ، فيتقدم إلى جهة المغرب ، بأقدام معدودة . ثم يناديه ، وهو يعلم أنه لا يسمعه البتة . فههنا تكون تلك الخطوات عملا باطلا ، وعبثا فاسدا . فيكون كفعل المجانين . فعلمنا : أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى .

الثالث: إن القوم رأوا أن كل سماء في مقابلة السماء الني فوقها ، (تكون)(٤٧) كقطرة في بحر ، وكدرهم في مفازة . شم كل السمو الت في مقابلة السكرسي، كقطرة في البحر ، والكرسي في مقابلة السرش كذلك ، شم بقولون: إن السرش علوه منه ، والكرسي موضع (قدمه)(٤٩) فإذا نزل إلى السماء الدنيا ، وهي في غاية الصغر ، بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم ، فإما أن يقال: إن أجزاء ذلك الجسم العظيم ، وذلك يو جب القول بأن تلك الأجزاء قابلة المتفرق والتمزق ، ويوجب القول أيضا بتسداخل تلك الأجزاء قابلة المتفرق والتمزق ، ويوجب القول أيضا بتسداخل في خردلة و احدة ، وهو محال ، وإما أن يقال: إن تلك الآجزاء بليت في خردلة و احدة ، وهو محال ، وإما أن يقال: إن تلك الآجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل المعدم والوجود ، وذلك عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل العدم والوجود . وذلك القول بالنزول على الوجه الذي قالوه باطل .

الرابع: إنا قد دللنا على أن العالم كرة . وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه أبدا يكون الحاصل في احد نصني الأرض هو الليل، وفي النصف الآخر هو النهار . فإذا وجب نزوله إلى السهاء الدنيا في الليل – وقد دللنا على أن الليل حاصل أبدا – فهذا يقتضي أن يبق أبدا في السهاء الدنيا ، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك، وبحسب انتقال الليل ،

⁽٢٦) الشرق: ط، المشرق: خ

⁽١٤٧) تكون : من خ (١٨) قدمه : سقط خ

⁽٩٩) جواز : من ط

من جانب من الأرض إلى جانب آخر ، ولو جاز أن يسكون الشيء المستدير مع الفلك أبدا: إلها العالم . فلم لا يحوز أن يسكون إله العالم هو الفلك ؟ ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل .

النوع الثانى من السكلام فى هذا الحديث : بغاؤه على التأويل (٠٠) على سبيل التفصيل ، وهو أن يحمل هــــذا النزول على نزول رحمته إلى الارض . فى ذلك الوقت ، والسبب فى تخصيص ذلك الوقت بهذا الفحل وجوه :

الأول : إن التوبة التي يترقى بها في قلب الليل: الظاهر أنها تكوان. خالية عن شو الب الدنيا ، لأن الاغيار لا يطلمون عليها فتكون أقرب الى الفيول .

الثانى: إن الغالب على الإنسان فى قلب الليل الكسلوالنوم والبطالة، فلو لا الجد العظيم فى طلب الدين، والرغبة الشديدة فى تحققه، لما تحمل مشاق الدير، ولما أعرض عن اللذات الجميانية، ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص، أنم وأكل، كان الزواب أوفر.

الثالث: إن الليل وقت الكمل والفتور، قاحتيح في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل إلى مزيد أمور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد، فيحسن أن الشارع (إنما خص)(٥) هذا الوقت بمثل هذا الكلام، ليكون نوفر الدواعي على التهجد: أنم فهذه الجهات الثلاثة تصلح أن تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف، ولاجلها قال الله تعالى: ووبالاسحار هم يستغفرون ع(٢٠) وقال: ووالمستغفرين بالاسحار ع(٥٠)

⁽٥٠) التاويل: ط، الدليل: خ

⁽۱۹) بخص : ط (۲۰) الذاربات ۱۸

⁽۵۳) آل عدران ۱۷۰

الوجه الرابع: إن جما من أشراف الملائكة ينزلون فى ذلك الوقت بأمر الله تمالى كا يقال: بنى الأمير دارا، وضرب دينارا. وممن ذهب إلى مذا التأويل: من يروى الخبر بضم هياء تحقيقا لهذا المعنى .

واعلم: أن تمام التقرير في تأويل هذا الحبر: أن من نول من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه ، والاهتهام بأمره . فإنه يكرمه جدا . بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه(٤٠) ولما كان النزول موجيها للإكرام ، أو موجبا له ، أطلق اسم النزول على الإكرام . وهذا أيضا هو المراد بقوله تعالى : دوجاء ربك ، والملك ، صفا صفاء (٥٠) وذلك أن الملك إذا جاء وحضر لفصل الحصومات ، عظم وقعه واشتدت هيبته . (واقد أعلم)(٥٠)

⁽١٥) الكرامة: خ

⁽٥٥) الفجر ٢٢

ألقصسل العاشر

في

المروج والبروز والتجلى والظهور

قال عايه السلام: مسرون ربكم كاترون القمر ليلة البدر. لا تضامون في رؤيته، وفي رواية: ولا تضارون، والتأويل: أن المقصود: تشبيه الرؤية بالرثي، ومعنى قوله ولا تضامون، أى لا ينخم بعضكم إلى بعض، كا تتضمون في رؤية الهلال رأس الشهر، بل رؤية جهرة من غير تكلف لطلبه، كا ترون البدر، وقوله: ولا تضارون، أي لا يا خدكم ضرر في طلب رؤيته، بل تروته من غير تكلف الطلب، وما روى و تضامون، مخففا، فالموادمنه: الصبح، أو لا يلحقكم ضيم،

وقال أيضاً عليه السلام: وإن الله يبرزكل يوم جمة لأهل الجمعة ، وأن كثيب من كافور ، فيكون في الفرب على تبكيرهم إلى الجمعة ، وإن الا فساوعوا إلى الحثيرات، وإعلم : أنه قيل : إن هذا الحبر ضعيف ، وإن صحح . فالتأويل (فيه(١)): أن أهل الجنة برون على مقادير أوقات الدنيا فيها سبق من أعمالهم الحسنة ، وأما بروزه لأهدل الجنة - وبذلك يتخيل لهم - فهو أن يخلق لهم رؤية متعلقة ، وهم على كثيب من كافود ، وأما قربه منهم فعناه: القرب بالرحمة . كما قال : ومن تقرب إلى شيراً تقربت إليه ذراعاً ، ويقال للفاسق : إنه بعيد من افت ، وأيعنا ما روى تقربت إليه ذراعاً ، ويقال للفاسق : إنه بعيد من افت ، وأيعنا ما روى

⁽۱) فبه : خ

أنه عليه السلام قال : وما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة . ويكله ، وليس بيته و بينه ترجمان ، فنقول . وجه التأويل فيه : (أن(٢)) من أراد أن يتوجه إليه منهم ، فإنه يخلو به . فعبر به عنه . وأيضاً : لما كان قادراً ، أراد(٣) أن يسمع كل واحد ، أنه لايتكم مع غيره (والله أعلم)(٤)

A series and

⁽۲) ان : خ

⁽٣) وأيضًا كما كان تنادرا على . . النح : طوفى خ : لما

⁽٤) ســقط خ

الفصل المادى عشر

في

الظواهر التي توهم كونه قابلا للتجزيء والتبعيض ـ تمالي الله عنه علوا كبيرا

أما الذي ورد منه في القرآن . فقوله تعالى في حق آدم عليه السلام :

و فإذا سويته ونفخت فيه من روحي(١) ، وقال في مريم عليها السلام :

و ونفخنا فيها من روحنا(٢) ، وقوله تعالى في حق عينى عليه السلام :

د وروح منه(٣) ،

وأما الحير. فاروى أبوهريرة - رضى الله عنه _ أنه على قال على خلق (الله(١)) آدم، ونفخ فيه من روحه، عطس آدم، وشكر الله. فقال له ربه : يرحمك ربك، ثم قال : وهذا تحيتك، وتحية ذرينك، والتأويل: أن تقول: أما إضافة الروح إلى نفسه، فهو إضافة التشريف. وأما النفخ (فإنه عبر (٥)) بالسبب عن المسبب. وهذا عا يجب المصير اليه، الامتناع أن يكون تعالى قابلا للتجزى، والتبعيض.

(۱) ص ۷۲ (۲) الانبياء: (۱ (۳) النساء ۱۷۱ (۶) والله: ط (۵) قالنعبير: ط

الفصل الثاني عشر

ق

الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى (ألهم أرجل يمشون بها ؟ أم لهم أيد يبطشون بها ؟ أم لهم أيد يبطشون بها ؟ أم لهم أعين يبصرون بها ؟ أم لهم آذان يسمعون بها)) ؟

قالو ((۱): فإنه تعالى عاب هذه الاصنام ، وطعن فى كوتها آلهة ، بناء على عدم هذه الاعصاء لها . فلو لم تكن هذه الاعصاء حاصلة لله تعالى ، لتوجه الطعن هناك . وذاك باطل . والجواب عنه : أن يقال : المقصود من هذه الايدى : شيء آخر ، سوى ماذكرتم . وبيانه : هو أن الكفار الذين كانوا يعبدون الاصنام كانت لهم أرجل يمشون بها ، وأيد يبطشون بها ، وأعين يبصرون بها ، وآذان يسمعون بها . ولان المقصود من الرجل والبد والدين والآذن : هو هذه القوى المتحركة والدركة . ولان هذه الاعتماء كانت حاصلة ل كر(۲) ، وغير حاصلة لها. كنتم أشرف وأعلى منها . بليق بالعقل أقدامكم على عبادتها ؟ (وبالله التوفيق)(۲)

⁽١) الآية رقم ١٩٥٥ من سورة الأعرائية

⁽٢) وكانت هذه الأعضاء حاصلة: ص

⁽٢) سقط خ

الفصل الثالث عشر ف المحسمة :

احتجوا على إثباته قة تعال بالآيات ولآخبار (١): أما الآيات فكثيرة :

⁽۱) بالآيات والأخبار: خ بالأخبسار والآيات: ط (۲) الرحمن ۲۳ ۲۷ (۳) انه: خ (۱) القصص ۸۸ (۵) القصص ۸۸ (۵)

⁽٢) الانعام ٢٥ (V) البقرة ١١٥

⁽۸) في سبورة الروم: سقط خ (۹) الروم ۳۸ در) الاتراد ۴

⁽١٠) الروم (١١) الانسان ٦

إلا ابتغا. وجه ربه الأعلى ١٢) وأما الأحبار فكثيرة

الأول: ماروى ابن(١٣) خزيمة عن جابر ، قال لما نول قو له تدالى: « قل : هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فو نكم (١٤) قال الني يَرَافِع: وأعوذ بوجهك . ثم قال: وأو من تحت أرجلكم و (قال عليه السلام: . أعوذ ١٥) برجهك) ، ثم قال ، أو يلبسكم شيعا ، ويذيق بعضكم بأس بعض، قال عليه السلام: حانان أحون وأيسر ، الثاني : روى عمار ابن باسر، عن النبي علي أنه قال: « اللهم بعدك الغيب ، وقدرتك على ' الحلق أخيني ما كانت الحياة خيراً لى ، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لى . اللهم أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وكلمة الحق والعدل في الغضب والرضى. وأسألك الرضا (١٦) في الفقر والغناء، وأسألك نعيها لايتبدل، وأسألك قرة عين لاتنقطع، وأسالك الرضاء بعد القضاء، وأسألك برد العيش بعد الموت ، وأسالك لذة النظر إلى وجهك ، وأسالك الشوق إلى ﴿ لَقَاءَكَ فَي غير ضراء مضرة ولافتنة مضلة . اللهم زينا بزينة الإيمان، أو الجعلنا هداة مهتدين، الثالث: قال عليه السلام: من صام يوماً في سُبِيلَ الله ، ابتخاء وجه الله ، باعد الله وجهه عن النار سيعين خريفًا ، الرابع : عن ابن عباس عن الذي علي أنه قال : و من استعاد كم بالله فأعيدوه ، و من سألكم بوجه اقه فعظموه، الخامس: عن أبي هريرة ـــ رضي الله عنه - عن النبي علي أنه قال: ومثل انجاهد في سبيل الله ، ابتغاء وجه الله، مثل القائم المصلى حتى يرجع من جهاده ، السادس : قال عبد الله: قسم رسول الله على فقال رجل: إن هذه القسمة ما أريديها وجه الله. فأتيت

⁽۱۳) این : زیادة

⁽١٥) قال عليه الصسلاة والسلام:

⁽١٦) الرضا: خ ، القضاء: ط

⁽۱۲) الليل ۲۰

⁽١٤) الأنعام ٥٦

أعوذ بوجهك : سقط ط

الذي يَالِيّ فَذَكُرت ذَلِكُ لَه ، فاحمر وجه حتى وددت أنى لم أخبره . فقال: ورحم إلله موسى (١٧) قلم أو في يأكثر من هذا قصيم ، السابع : عن حديفة عن النبي يَالِيّ أنه قال : وإن المسلم إذا دخل في صلاته ، أقيسل الله إليه بوجهم ، ولا ينصرف عنسه حتى ينصرف عنسه ، أو محدث حدثاً ، الثامن . عن الحارث الأشقري أن النبي يَالِيّ قال : وإن الله تعالى (أوحى) (١٨) إلى يحيى بن زكريا . أن يقول لبني إسر ائبل : إذا قم إلى الصلاة فلا أنه عليه السلام قال في قوله تعالى . والذبن أحستوا ، الحسنى وزيادة (١٩) أنه عليه السلام قال في قوله تعالى . وقال أيضا : وجنتان من فضة . أبليهما قال : وها فيه ، وقال أيضا : وجنتان من فضة . أبليهما القدم (٢٢) و جنتان من ذهب (أيفيتهما)(٢١) وما قيما وما بين القدم (٢٢) و بين أن ينظر وا إلى وجه ربهم في جنة عدن ، إلا رداء المحموله على وجهه ، العاشر : عن عبد الله بن مسمود (رضى الله عنه) (٢٢) عن الشيطان . وأقرب ما تسكون من وجه ربها . إذا كانت في قمر بيتها ، الشيطان . وأقرب ما تسكون من وجه ربها . إذا كانت في قمر بيتها ،

واعلم: أنه لا يمكن أن يكون الواجه المذكور في هذه الآيات، وهذه الاخبار: هو الوجه. نمعتى العضو والجارحة ويدل عليه وجوه الاول. قوله تعالى : وكل شي هالك إلا وجهه (٢٤) وذلك لانه لوكان الوجه هو العضو المخصوص، لزم أن يقني جميع الجسد والذن، وأن تفتى الهين التي على الوجه، وقد الترم بعض حقى على الوجه، وأن على الدين موانف الا بحرد الوجه : وقد الترم بعض حقى

⁽۱۷) رحمنا الله ومودى : ط (۱۸) أوحى :منط

⁽۱۹) یونس ۲۲ (۲۰) و ما فیهما: ط

⁽٢١) ابنينها: طن . " (٢٢) القدم: ط

⁽۲۳) رذی الله عنه : خ (۲۲) القامی ۱۸۸

انشبهة: ذلك. وهو جهل عظيم .

الثانى: إن قوله تعالى: وريبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام. (٢٠). ظاهرة: يقتضى وصف الوجه بالجلال والإكرام. ومعلوم: أن الموصوف بالجلال والإكرام. ومعلوم: أن الموصوف بالجلال والإكرام: هو الله تعالى، وذلك يقتضى أن يكون الوجه، كناية عن الذات.

الثالث: قوله تعالى: و فأينما تولوا ، فتم وجه الله (٢٦) ، وليس المراد من الوجه هينا: هو العضو المخصوص ، فإذا ندرك بالحس: أن العضو المسمى بالوجه ، غير موجود في (جيع (٢٧)) جوانب العالم . وأيصا: فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب ، لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة ، في أمكنة كثيرة ، وذلك لا يقوله عاقل .

الرابع: إن قوله تمالى : ديريدون وجهه ، (٢٨) وقولة : د [لا ابتفاء وجه ربه الآعلى (٢٩) ، لا يمكن حمل شيء منهما على الظاهر . لآن وجهه تعالى .. حلى مذهبهم .. قديم أزلى ، والقديم الآزلى لايراد . لآن الشيء الذي يراد : معناه أنه يراد حصوله و دخو له في الوجود . وذلك في القديم الآزلى : عسال : وأيعنا : فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، و ما كانوا يريدون وجه الله . كيف كان ؟ لآنه لو كان غضيانا عليهم فهم لايريدونه . وإنما يريدون منه كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات : ننس الجارحة اهصو صة ، بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى و اضيا عنهم

⁽٥٧) الرحمن ٢٧

⁽۲۷) جميع: من ط

⁽۲۹) الليل ۲۰

۱۲۲) البقرة ما ا ۱۸۲) الكهف ۸۲

الحامس: الحبر الذي رويناه. وهو قوله عليه السلام: وأقرب ما تكون المرأة من وجه ربها ، إذا كافت في قمر بيتها، ومعلوم: أنه لوكان المراد من الوجه: العضو المخصوص، لم يختلف الحال في القرب والبعد. بسبب أن تكون في بيتها أو لم تكن. أما إذا حلنا الوجه على الرضاء، استفام ذلك. فثبت بهذه الدلائل: أنه لا يمكن أن يكون لوجه المذكور في هذه الآيات والاخبار بممني العضو والجارحة.

إذا عرفت هذا ، فنقول: لفظ الوجه قد يجعل كناية عنالذات تارة. وعن الرضى أخرى .

أما الأول فنقول: السبب في وجهوب جعل الوجه كناية عن الذات(٢٠)وجوه:

الأول: إن المرتى من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه، وبوجه يتميز ذلك الإنسان، عن غيره و فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقق وجوه ذلك الإنسان، وبه يعرف كوته موجودا. ولما كان الأمر كدلك، لأجرم حسن جعل الوجه اسما الكل الذات و عما يقوى ذلك: أن القوم إذا كان معهم إنسان برتب أحواطم. ويقوم بإصلاح أموره، سمى وجه القوم، ووجيههم والسبب فيه: ما ذكريا.

الثانى: إن المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه و فهمه و فكره. ومعلوم: أن معدن هذه الأحوال هو الراس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، ولما كان معظم المقصود من خلق الإنسان إنما يظهر في الوجه، لاجرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات.

النالث: إن الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة، والتركيب

⁽٣٠) الرضى: ص

العجيب. والتأليف الغريب. وكل ما فى القلب من الآحوال ، فإنه يظهر على الوجه ، فلما المتاذ الوجه عن سائر الاعضاء بهذه الحواص ، لاجرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات .

وأما بيان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كمناية عن الرضى: فهو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء، أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه (عنه) (٣١) فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه، لوازم كونه ما ثلا اليه، لاجرم حسن جعل لفظ الوجه كساية عز الرضى. إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: أماقوله تعالى: وكل شيء هالك، إلا وجهه (٣٢) وقوله: ويبق وجه ربك (٣٢) فالمراد منسه: الذات. والمقصود من ذكره: التأكيد والمبالفة، فإنه يقال: وجه هذا الآمر: كذا وكذا، ووجه هذا التأكيد والمبالفة، فإنه يقال: وجه هذا الآمر: كذا وكذا، ووجه هذا الدليل: هو كذا وكذا، والمراد منه؛ هو نفس ذلك الشيء، ونفس ذلك الدليل. فكذا هذا .

وأماقوله تعالى: وفتم وجه الله به (٣٤) ... وإنما نطعمكم لوجه الله ، (٣٠).... وهكذا المتفاء وجه ربه الأعلى ، فألمر اد من الكل: رضى الله تعالى . وهكذا الفول في تلك الاحاديث (وباقه التوفيق) (٣٦)

b : die (71).

⁽٣٢) الرحمن ٢٧

⁽٣٥) الانسان ٢

⁽۳۲) القصص ۸۸ (۳۲) البقرة ۱۱۵ (۳۲) البقرة ۲۰ (۳۲)

الفصل الرابع عشر في بعسين

احتجو اعلى ثبوتها بالقرآن، والأخيار.

أما القرآن: فقوله تعالى لنوح عليه السلام؛ دو اصنع الفلك بأعيننا، (١). ولموسى عليه السلام: د ولتصنع على عيني، (٢) ولحمد برائح : د واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ، (٢)

وأما الآخبار: فروى صاحب شرح السنة - رحمه الله - فى باب ، ذكر الدجال، عن ابن عمر - رضى الله عنهما - قال: قام رسول الله عنى الناس فأثنى على الله عا هو أهله، ثم ذكر الدجال، فقال: وإن لأنذركموه. وما من نبى إلا أنذر قومه. لقد أنذر نوح قومه، ولكنى سأقول لكم فيه قو لالم يقله نبى لقومه: إنه أعور، وإن الله ليس بأعور، فكن شأ قال صاحب الكتاب: هذا حديث صحيح، أخرجه البخارى في كتابه، وروى أيضا عن ابن عباس (رضى الله عنه)(٥) أنه ذكر الدجال عند النبي بالله فقال: وإن الله لا يخنى عليه عليه اله إنه ليس بأعور، - وأشار بيده إلى عينيه . وإن المسيح الدجال أعور عينه (٢) البينى . كأن عينه عنبة طافية، ثم قال: وهذا حديث انفق الشيخان على صحته، وعا يدل عنبة طافية، ثم قال: وهذا حديث انفق الشيخان على صحته، وعا يدل

⁽۱) هود ۳۷.

⁽۲) طه ۳۹ (۳) الطور ۱۸

⁽٤) حديث أن الله لبس بأعور أورده محمد بن أسحق بن خزيمة فى كاتب التوحيد من ٣٤ ـــ ٤٤ (٥) رضى الله عنه : سقط خ

⁽٦) عين : ط

أيضًا على إثبات العين لله تعالى : ما روى فى الدعر ات : « احفظنا بعينك الى لا تنام ، وأيضًا يقال فى العرف : عين الله عليك .

و اعلم : أن(النموص من القرآن)(٧) لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجره :

الأول: إن ظاهر قوله تعالى: و لتصنع على عينى ه (١) يقتضى أن مكون موسى – عليه السلام – مستقرا على تلك العين ، ملتصقا بها . مستعليا عليها . وذلك لا يقوله عافل .

الثانى : إن قوله تعالى : «وامسنع الفلك بأعيننا، (٩) يقتضى أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الآعين .

الثالث : (إن)(١٠) إثبات الأعين في الوجه الواحد، قبيح.

فثبت ؛ أنه لابد من المصير إلى التأويل ، وذلك هو أن تحمل همذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة . والوجه في حسن هذا المجاز : أن من عظمت عنايته بشيء ، وميله إليه ، ورغبته فيه , كان كثير النظر إليه ، فجمل لفظ المين – التي هي آلة لذلك النظر — كناية عن شدة العناية .

وأماهذا الحبر الذي رويته. فمشكل، لأن ظاهره يقتضي أن النبي والله أظهر الفرق بين الإله تعالى، وبين العجال. بكون الدجال أعود، وكون الله تعالى ليس بأعود. وذلك بعيد. وخير الواحد إذا بلغ هدده الدرجة في صعف المعنى، وجب أن يعتقد أن السكلام كان مسبوقاً بمقدمة، لو ذكرت، لزال هذا الإشكال. ألبس داوى هذا الحديث هو أب عمر؟

(٩) الطور ٨٤

⁽۷) نصوص القرآن : ط(۸) طه ۳۹

⁽۱۰) ان : سقط خ

ومن المشهور أن ابن عمراً (رضى الله عنهما) (۱۱) لما روى قوله برائي ،
وإن الميت ليعذب ببكاء أهله، طعنت عائشة رضى الله عنها فيه .
وذكرت: أن هذا السكلام من الرسرل كان مسيوقا بكلام آخر ... واحتجت على ذلك بقوله تعالى : دولا تزر وازرة وزر أخرى ، (۱۲) ... لوحكى ازال هذا الإشكال ، فكذا همنا. إنه من البعد صدور مثل هذا السكلام عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)(۱۲) الدى اصطفاء الله تعالى لرسالته ، وأمره ببيان شريعته (وياقه التوفيق)(۱۲)

⁽۱۱) من خ ثم أن المشهور : مس (۱۱) من خ (۱۲) من طر (۱۲) من خ (۱۲) من خ (۱۲) وبالله المتوميق : من ط

الفصل الخامس عشر.

. في ا

إلنفس

4 1 100 Er.

منا اللفظافير وارد في القرآن . الكنه ووي عن النبي الله قال الهوا الربح ، فإنها من نفس الراجين ، وقال أبيضا : وإني لا جد نفس الرجين من جانب اليمن ، والتأويل : إنه مأخوذ من قوله : نفست عن فلان ، أي فرجت عنه ، والتأويل الله عن فلان ، ي فرج عنه ، والربح اذاكانت طيبة ، فقد زالت هذه المكاره ، فلما وجدها من قمل اليمن فقد حصل المقصود ، فالمقرون بالمكروه ، مكروه (رالمقرون بالمحبوب) (٢٧ محبوب ، فلما وجد النبي إلى النصرة من قبل اليمن ، فقد و جد التنفس من المكروهات من ذلك الجانب ، فلا جرم صدق قوله : وإلى لا جد نفس الرحن من قبل اليمن ، وهذا هو المراد من قوله : إن الربي من نفس الرحن . أي هي مما جعل الله فيها (من)(٢٢) التفريج والتنفيس (وبالله الترفيق)(٤)

⁽۱) وانفس : ط (۳) من : من خ (۳) من : من خ

الفصل السادس عشر

ف اليســد

إعلم: أن هذه اللفظة وردت في القرآن، والأخبار.

أما القرآن. فقد وردت هذه الصيغه بصيغة الوحدان نارة، وبصيغة التثنية أخرى . كقوله تمالى: « مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى(١) ، وقوله: « بل يداه مبسوطتان، (٢)

وأما الآخيار . فيكثيرة : الأول : ما روى أن النبي إلى قال : و التق آدم وموسى . فقال موسى : أن الذي خلفك الله بيده ، وأسجد لك ملا كته ، ونفي فيك من روحه ، وأمرك بأمر فعصيته . فأخرجك من الجنة . فقال آدم : يأموسي اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده . أمتلومني على أمر قد قدره الله على ، قبل أن يخلفني بأربعين سنة ؟ قال : فيج آدم موسى ، وهذا الخبر اشتمل على أن موسى (عليه السلام (٣)) أثبت (١) لله تعالى اليد ، و كذلك آدم قال بذلك . الثانى : روى أبو هريرة – درضي الله عنه سبقت غضى ، الثالث : روى عبد ألله بن بحر عن النبي تفسه : إن الله وأن الله في الثالث : روى عبد ألله بن بحر عن النبي النبية أنه قال : و إن الله (٥) يفتح أبولب السياء في ثلث الليل الباقي فببسط ينبط قال : و إن الله (٥) يفتح أبولب السياء في ثلث الليل الباقي فببسط

⁽١) ص ٢٥ السائدة على

⁽١) عليه السلام: سقط خ (١) اهبت اليد: ط

⁽٥) انه بفنع : مل

يده، فيقول: ألا عبد يسألني فأعطيه . ولايزال(٦) كذلك حتى يطلم الفجر ، الرابع : روى أبو هريرة عن النبي على أنه قال : د إن أحدكم ليتصدق بالتمرة ، إذا كانت من الطيب _ و لا يقبل الله إلا طيبا _ فيجعلها الله في يده اليمني . ثم يربيها كما يربي أحدكم فلوه و فصيله ، حتى نصير مثل أحد . الحامس : الحديث المشهور . وهو قوله على : د إن الصدقة تقع في يد الرحمن ، قيمل أن تقع في يد الفقير ، السادس: ما تو اتر النقل عن النبي بالله أنه كان يقول: دوالذي نفسي بيده ، السابع: قوله عليه السلام: و إن الله خمر طبئة آدم بيده أربعين صباحاً ، والأحاديث في هذا الباب :

واعلم: أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة ، لما أنه يستعمل على سبيل الجاز، في أمور غيرها: فالأول: إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة يقال: يد السلطان فوق يد الرعية . أي : قدرته غالبة على قدرتهم. والسبب في حسن هذا الجاز؛ أن كال حال هذا المهذو، إنما يظهر بالصفة المساة بالقدرة . ولما كان المقصود مناليد حصول القدرة ، أطلق اسم القدرة على اليد . وقد يقال : هذه البلدة في يد الأمير ، وإن كان الأمير مقطوع اليد . ويقال : فلان في يدمالاً مروالنهي ، والحل والعقد . والمراد: ما ذكرناه: والثاني: إن البدقد يراد بها النعمة. ولابماحس هذا الجاز ، لأن آلة إعطاء النعمة اليد. فإطلاق اسم اليد على النعمة ، إطلاق لاسم السبب على المسبب .الثالث: إنه قديذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد ، كَمْوَلِهُم: يداك أو كتا . ويقرب منه : قوله تعالى: وفقدمو ابين يدى نجو اکم صدقه(۷) ، وقوله : د بین یدی رحمته(۸) ، فإن النجوی الرحمة . و لا يكون لحا هذان العضوان المسميان باليدين -

⁽٦) ولا: ط ، نما: خ

إذا عرفت هسده المقدمة . فنقول : أما قوله تمالى : ويد الله فوق أيديهم (١) و قالمنى : إن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الحلق . وأما قوله ما تلى حكاية عن اليهود — أنهم قالوا : ويد الله مغلولة ه (١٠) — قالبد همنا بمعنى النعمة . والدليل عليه : أن اليهود إما أن يقال : إنهم مقرون بإثبات المثالق ، أو يقال : بانهم منكرون له . فإن أقروا به ، امتنع أن نقول : إن خالق العالم جعل مغلولا مقيداً (١١) . فإن ذلك لا يقوله عاقل . وإن أنكر وه لم يكن المقول بكونه مغلولا فائدة . فثبت : أن المراد : أنهم كانوا يمتقدون أن نعم الله تعالى عبوسة عن الحلق ، عنوعة عنهم، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة البدقد يراد بها النعمة . وأما قوله تمالى : و بل يداه مبسوطتان ، (١٧) قالمراد منه أيضاً : النعمة . وأما قوله تمالى : و بل يداه مبسوطتان ، (١٧) قالمراد منه أيضاً : النعمة . ويدل عليه تمالى : و بل يداه مبسوطتان ، (١٧) قالمراد منه أيضاً : النعمة . ويدل عليه

وجهان :

الآول: إن هذا ورد فى معرض الجواب عن قول اليهود: ديد أنقه مغلولة، وما بينا بالدليل: أن قولهم ديد الله مغلولة، ايس معناه الغل والحبس، بل معناه: احتباس نعم الله تعالى عنهم، وجبأن يكون قوله: د بل يداه مبسوطتان ، عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها المخلق، حتى يكون الجواب مطابقاً المسؤلل.

والثاني: إن قوله: « بل يداه مبدوطتان ، لو حملناه على ظاهره ،
لزم كون يديه مبسوطين ، مثل يد صاحب النشنيج (١٣) ـ تعالى الله عنه ـ
فثبت : أن المراد منه : إفاضة النعم .

⁽٩) المتح ١٠ (١٠) المائدة ١٤

⁽١١) متهورا: ط ، مقيدا : خ (١٢) المائدة ١٢

⁽١٣) التسنج: ط، التشنيج: خ

و أما قوله تعالى : دفا منعك أن تسجد لما خلقت بيدى (١٤) فنقول : العلماء فيه قولان :

القول الأول: إن البدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى . بحصل بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء ، كما فى حق آدم عليه السلام .

واحتج الفائلون بهذا الوجه . بوجره : الأول : إن قوله تعالى: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجوداً للملائك ، لأنه تعالى خلقه بيديه . فلو كانت البيد عبارة عن القدرة ، لكانت علة هذه المسجودية ، حاصلة في كل المخلوقات ، فوجب هذا الملكم في الكل . وحيث لم يحصل علمنا أن البيد صفة سوى القدرة . و الثانى : إن قدرة الله تعالى و احدة ، واليد موصوفة بالتثنية . والثالث : إن قوله (تعالى) (١٥) : . لما خلقت بيدي ، يدل على كو نه مخصوصاً بأنه مخلوق. والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه . فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام ، أن لا يكو نوا مخلوقين بالبدين، و لا يشك في أنهم مخلوقون با القدرة . و ذلك يقتضى أن تكون البيد شيئاً سوى القدرة .

والقول الثانى: إن اليد همنا هى القدرة . و يدل عليه و جوه : الأول: إن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوفى بها متمكناً من الإيجاد والمتكوين، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود . ولماكان المسمى باليد كذلك ، كان ذلك المعنى بفس القدرة . والثانى : إن قدرة الله تعالى صفة قد عة ، و اجبة الوحود ، فبجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدو رآ . و إلا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى الخصص . لكن المخصص (١٦)

⁽۱۱) ص ۱۰ تعالی : سقط خ

⁽١١) المسحح: ط ، المخصص: خ

للمقدورية هو الإمكان وهذا يقتضى أن يكون كل عبكن مقدوراً تقالى . ولاشك أن وجوداً دم عليه السلام مد من الممكنات ، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله . تعالى فلو فرضنا صفة (١٧) أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن ، لزم أن يجتمع على الآثر الوادد مؤثران مستقلان . وذالك محال . الثالث : إن إثبات صفة موى الفدرة مؤثرة في وجرد آدم ، عما لادليل على تبوتها . فلم يجز إثباتها . لانعتاد الإجماع على أن إثبات صفه من صفات الله تعالى ، مرغير دليل ، لا يجوز .

والجواب عن القول (١٨) الأول: أما ما يمكوا به أولا: فهو أنه لوكان تخليق آدم باليدين بوجب سزيد الاصطفاء، لكان تخليق البهائم والانعام بالايدي، بوجب رجحانها على آدم، في هذه الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها : . عا عملت أيدبنا أنداماً فهم لها مالكون (١٩) ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى فوله تعالى : دخلقت بيدي ، : هر بيان لكثرة عماية الله نعالى في ينجاده و تكوينه. فإن الإنسان إذا أو اد المبالغة في إصلاح بعض المهمات ، وفي تمكيله، فقد يقول : هذا الشيء أغمله بيدى . ومن بعض المهمات ، وفي تمكيله، فقد يقول : هذا الشيء أغمله بيدى . ومن المعلوم أن التخليق بغير هذا النوع من العناية ، ما كان حاصلا في حق غير آدم علميه السلام .

و الجواب عما تمسكوا به إنانياً : إن التثنية لاندل على حصول العدد، بدليل : قو له تعالى : د فقدمو ا بين يدى نجو اكم صدقة ه (۲۰) . وقو (ه : د يدى رحمته م (۲۱)

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً : إن التحصيص بالذكر هنا، لم يدل

⁽١٧) جهة : ط ك صمة : خ ، ،

⁽۱۸) الوجه: ص (۱۹) يس ۷۱

⁽٠٠) الجادلة ١٢ (٢١) الفرقان ٨٦

على نفي حكمه عما عداه للناس (لكنا) (٢٢) بينا : أن التخليق باليدين: عبارة عن التخليق الميدين: عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والقشر يفات (٢٢). وهذا المجموع ماكان حاصلا في (حق) (٢٤) غير آدم - عليه السلام -

وأما الاحاديث. فنقول: أما قو اله على : وخلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده، فذلك حقيدل على أن المراد: التخصيص بمزيد الكرامات (٢٠) وكذا قوله : وكذا قوله : وكتب بيده على نفسه أن رحتى سيقت فحضيى ، وأما قوله يتلغي : وإن الله يفتح أبواب السهاء فى ثلث الليل الباقى فيبسط يده، فالمراد: إقاصة النممة ، وإيصال الرحة و المغفرة إلى المحتاجين ، وأما قوله يتلغي : والصدقة تقع فى يد الرحن ، فالمراد منه : شدة العناية بقبول تلك الصدقات، وتكثير الثواب عليها ، وكذ المراد بقوله (عليه السلام) (٢٩٠): وخر طينة آدم بيده ، وأما قوله عليه السلام : ، والذى نفسى بيده ، فالمراد باليد هنا. لقدرة ،

والذي يدل على أن هذه الالفاظ يجب تأويلها : أن قوله على والصدقة تقع في يد^(۲۷) الرحن، ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجارحة . ويدل عليه وجوه :

الأول: إنا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا في يد الفقير. قالقول بأنها وقعت إلا في يد الفقير. قالقول بأنها وقعت في يد أخرى ، هي عضو مركب من الآجزا. والآبعاض ، مع أنا لانراها ولابحس بها ، تشكيك في الضروريات .

الثانى : هذا يقتمنى أن تكون يد الله ظرفاً لصدقات العباد . وذلك على خلافى ظاهر قوله تعالى : د بل يداه مبسوطتان،

⁽۲۲) لكنا: من خ (۲۲) والتكرية تا

⁽٢٤) حتى: خ

⁽۲۲) علیه السلام: خ د (۲۲) یدی : ط

الثالث: إن ذلك يفتضى أن تكون يد المعطى فوق يد المعبود، حتى يمكنه أن يوقع الصدقه فى يد الرحن، وذلك مناقض لظاهر قوله تعالى : د يد الله فوق أيديهم ،

الرابع: إن ذلك يقتضى أن يكون هو على العرش، ويده على الآرض. وذلك لايقوله عاقل، فثبت: أنه لابد فى مذه الظواهر من التأويلات (وبائلة التوفيق)(٢٨)

⁽۱۲) سقط خ

الفصل السابع عشر في اثبسات القبضسة

مذه اللفظة قدورادت (١) في الآخبار ، والقرآن .

أما القرآن . فقوله تعالى : دو الارض جميعاً قبضته يوم القيامة (٢) و أما الانحبار . فكثيرة : الحتم الاول : (ما)(٣) روى (بن)(٤) خريمة في كتابه الذي سماه به التوحيد ، ، عن أبي موسى الاشعرى (رضى الله عنه)(٩) عن الذي تلكي (أنه)(١) قال : « إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض، فجاه بنو آدم على قدر الارض ، فجاه منهم الاحرو الاسود، والسهل والجبل ، والحبيث والطيب به المنبر الثانى : (ما)(٧) روى (بن)(٨) خزيمة في كتابه عن أنس بن مالك (رضى الله عنه)(١) عن الذي تلكي : أن الله قبض (١٠)قبضة ، وقال : «إلى الجنة برحتى ، وقيض قبضة ، وقال : «إلى المذار ولا أبالى ، والجبر الثالث : عن أبي سعيد الحدرى - رضى الله عنه - ولا أبالى ، والحبر الثالث : همذه في الجنة ولا أبالى ، وهده في الغار ولا أبالى ، واعلم : أن ظاهر الآية يقتضى أن تسكون الارض قبضته ، وذلك عال . لأن الارض محتوية على النجاسات ، فكيف يقول القائل : وقبضة إله العالم ؟ ولان (القرآن علو م من أن الارض عظوقة) (١١) وقبضة الحالق لا تكون علوقة ، ولان الارض تقبل الاجتماع والافتراق وقبضة الحالق لا تكون علوقة ، ولان الارض تقبل الاجتماع والافتراق

⁽۱) افردت: ط (۲) الزمر ۲۷ (۳) ما: سقط خ (۱) بن: من خ

⁽٥) رضى الله عنه: من خ (٦) أنه: خ

⁽V) ما: سقط خ (۸) ابن: من خ

⁽٩) رضى الله عنه: من خ (١٠) قد تبض : ط

⁽١١) ولأن التراب مخلوق من الأرض : ط

والعهارة والتخريب (١٣)، وقبضة الحالق لاتكون كذلك ، فإذا لابد من التأويل ، وهو أن يقال : إن الأرض في قبضته . إلا أن هذا الكلام . كا يذكر ، ويراد به احتواء الأنامل على الشيء، فقد يذكر وبراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكم . يقال : هذه البلدة في قبضة السلطان . والمراد : ماذكرناه ، وأما القبضة الذكورة في الحسم فالمراد : أنه تعالى مبر (١٣) من تراب الأرض مقدار القبضة ، وهذا مجاز مشهور . يقال للشيء القابل : إنه قبضة وحفئة ، والمراد : أن مقداره مشل ذلك في فالتوفيق)(١٤)

(١٢) و التفريق: ط ، والتخريب: خ

⁽١٣) ميز: ط، بين: خ (١٤) وباللسه التونيق: ط

الفصل الثامن عشر ف ما تمسكوا به في اثبات اليدين لله عز وجل

احتجوا بالقرآن، والاخبار.

أما القرآن : فقوله تعالى : « ما منعك أن تسجد لما خلفت بيدى (١)؟. و قوله تعالى : • بل بداه مبسوطتان (٢) ،

وأما الحتمر: فا روى ابن خريمة عن أبي هريرة (رمنى الله عنه (٣)) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ولما خلق الله آدم و نفخ فيه الروح: عطس، فقال: الحمد لله، فحمد الله، بإذن الله. فقال له ربه (١) يرحمك ربك با آدم. ثم قال له: يا آدم اذهب إلى الملائكة فقل: السلام عليكم (فلما ذهب وقال (٥)) قالوا: عليكم السلام ورحمة الله (ثم رجع الى ربه. فقال: هذه تحميتك وتحمية بنيك وبنيهم. فقال الله تعالى (١)) ويداه مقبوضتان - إختر أيهما شئت. فقال: اخترت يمين ربى - وكلتا يديه يمين مباركة - ثم بسطها فإذا فيها آدم و ذريته. فقال أي ربماه ولا ؟ وبنيه مؤلاء ذويتك ، فإذا كل إنسان مكتوب عرمين عينيه (٧)،

وأعلم: أن هذا الحديث طويل. ومقصودنا هنا : هذا القدر. وقد

⁽۱) ص ۷۰ ساندة ۲۶

⁽٣) رضى الله عنه: من خ

⁽٥) غلما ذهب وقال : سقط خ

⁽١) ما بين القوسين : بن ع

⁽٧) بين عليه : ظ بين عينيه : خ وهسدًا يدلئ على أن الانسان مجبر والمقرآن يصرح بأنه مختار .

عرفت: أنه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة . وتدل همنا وجوه أخرى :

فالأول: إن ظاهر الحديث يدل على أن كلتا يديه يمين. واليدين بمعنى الجارحة ، إذا كانت كلتاهما يمينا ، كان ذلك في غاية القبح ، و تشويه الحلقة ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ

والثانى: إن إحدى اليدين إذا كانت غير رافية بالعمل، كانت ناقصة (و جل إلهنا عنه، و إن كانت وافية بالعمل كانت ناقصة (٨) وذلك بوجب نقصانا في الصورة.

والثالث: إن ظاهر الحبر الذي رويناه ، يدل على أنه كان يلعب مع آدم (عليه السلام) (٩) كايلعب الصبيان بعضهم مع بعض خين (١٠) يقبضون أيد يهم على الزوج والفرد . والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأدبهم فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين ، وأحكم الحاكمين ؟ فثبت : أنه يجب حمل ذلك على المبالغة (١١) في الحفظ والمواسة ، وشدة العناية (وبائة التوفيق)

⁽٨) مابين القوسين: من خ (٩) عليه السلام: ط (١٠) عليه السلام: ط (١٠) حتى : ط ، حين : خ (١١) الباكورة : ط ، المبالغة : خ

النصل الناسع عشر ف اثبات اليمين لله تصالى

احتجو (عليه (١)) بالقرآن، والآخبار.

أما القرآن . فقوله تعالى : دوالسموات مطويات بيمينه (٢)، وقوله : • لا خذما منه باليمن ،(٣)

وأما الآخبار. فكثيرة: الآول: قوله عليه السلام: وكلتا يديه يمين، والثانى: غن أبي هريرة أنه قال: قال (رسول على الديه) (٤): ويقبض الله الآرض يوم القيامة، ويطوى السموات بيمينه. ثم يقول: أنا الملك. فأين ملوك الآرض ؟،

الثالث: روى صاحب شرح السنة (رحمه الله)(ه) في باب والإيمان بالقدر، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ـ قال : سمعت (النبي (١)) عليلة يقول : ولمن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، ثم استخوج منه ذرية (٧) فقال : خلقت هؤ لاء للجنة ، وبعمل أهل الجنة يعملون . ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء لانار ، وبعمل أهل النار ، وبعمل أهل النار ، وبعمل أهل النار ، وبعمل أهل النار ، وبعمل

⁽۱) عليه: من خ

⁽٢) الماقة ٥٥ عليه السلام: خ

⁽٥) رحمه الله: من خ (٦) رسول الله: خ

⁽٧) ذريته: ط

الرابع: روى ابن خزيمة فى كتابه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: وأن أحدكم يتصدق بالتمرة من (كسب (١)) طيب و لايقبل الله الاطيبا في بده اليمين ، ثم يربيها كما يربي أحدكم فلوه و فصيله ، حتى يصير مثل أحد ،

واعلم: أن اليمين عبارة عن القوة والقدرة . والدليل عليه: أنه سمى الجانب الأين ، باليمين ، لانه أقوى الجانبين ،وممى الحلف ، باليمين، لانه أقوى الجانبين ،وممى الحلف ، باليمين، لانه يقوى عزم الإنسان على الفعل أو الترك. قال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لجيد

تلقاها عرابة باليرين

إذا عرفت هذا (فئقول (١)): ظهر الوجه في قوله تعالى: ووالسموات مطويات بيمينه ، أما قوله تعالى و لاخذنا منه باليمين ، فالمراد منه . يمين الماخوذ (أي ثم أخذنا بيمين) (١٠) ذلك الإنسان وهو كايقال: أخذت بيمين الصبي، وذهبت به إلى المكتب، وإن كان المراد يمين الآخذ فالمراد منه : القوة والقدرة وإذا عرفت ذلك في الآية ، فاعرف مثله في الآخباد .

⁽٨) كسب: سققطخ

⁽٩) منقول: خ

⁽١٠) اى اخذنا منه : ط والمراد : اهلكنا المكنيع

الفصــل المشرون في الكف

هذا اللفظ غير وارد في القرآن. لكنه مذكور في النجر. روى ابن خزيمة في كتابه الذي سماه به والتوحيد ، عن أبي هريرة (رضى الله عنه (۱)) عن النبي صلى الله عليه وسلم (۲) أنه قال : ومن تصدق بمدقة من كسب طيب و لا يقيل الله إلا طيبا ، و لا يصعد إلى السماء إلا الطيب تقع في كف الرحمن فيربيها كايربي أحدكم فصيله ، حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم، وروى هذا الحديث برواية أخرى عن أبي هريرة ، وفيه: وإن الرجل ليتصدق باللقمة . فتربو في يد الله تمالى ، أو قال : و في كف الله تعالى ، حتى يكون مثل الجبل . فتصدقوا ، (۳)

واعلم: أن هذا يدل على أن أبا هريرة كان مترددا فى أنه هل سمع لفظ البد أو لفظ الكف؟ ويمكن أن يقال: سمهما معاً فى مجلسين مختلفين. وروى أبن خزيمة فى آخر هــــذا الباب، عن أبى الحباب (٤). أنه سمع أبا هريرة يذكر هذا الحديث موقوفا . فثبت بطريق الضعف: هذا الحديث. وبتقدير الصحة: فهو كناية عن زيادة الاحتمام بذلك الفعل، الحديث. وبتقدير الصحة: فهو كناية عن زيادة الاحتمام بذلك الفعل، وقوة العناية به ـ كا تقدم مثله فى سائر الآلفاظ ـ (وبائلة التوفيق)(٥)

(١) من خ واله: ط

 ⁽٣) هذا الحدیث مروی بروایات مختلفة ، ذکرها ابن خزیمة فی التوحید و اتبات صفات الرب ص ٦٠ ــ ٣٢

⁽٤) أبن حبان ، ط ، أبى الحباب : خ وهو سعيد بن يسار (ص ١٣ التوهيسد) .

⁽٥) سقط خ

القمسل الحادى والعشرون

في الســـاعد

وذكر فى حديث (۱) آخر طويل : دساعد الله : أشـــد من ساعدك ،

(قال الداعي إلى الله المصنف رضي الله عنه) (٢) ؛ إذا صح هذا الحديث فحمول على كال القدرة ، و نظيره ؛ قوله تمالى : د إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين (٢) ،

⁽۱) آخر حدیث : ط (۲) قال المصنف رحبه الله تعالی : ح (۳) الذاریات ۸۵

النسل الثاني والعشرون في الأصبع

هذه اللفظة غير مذكورة في القرآن، لكنها مذكورة في الأخبار:
فالحسبر الأول: روى القشيري عن مسلم بن الحجاج عن أنس بن
مالك - رضى الله عنه - قال: كان النبي بالله(۱) يكثر أن يقول:
و يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، قالوا: يارسول الله (آمنا بك
و يماجئت به، فهل تخافي علمينا ؟(٢٠) فقال: والقلوب بين إصبعين من أصابع
الله تعالى يقلبها (كيف شاه(٣))،

⁽١) وآله وسلم: ط

⁽٢) أما أنبأك عفران ما أتيته ؟ فهل تخاف بعد ؟ : ط

⁽٢) سقط خ (٤) ما: سقط خ (٥) الأنعام ١١٠

⁽٦) وآلسه وسلم: ط

⁽V) اذا شماء عصمه واذا شماء عبر بريقه اذا غر: ط

⁽٨) النبا: من خ

والحبر الثالث: روى ابن خزيمة فى كتابه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود - رضى الله عنه - قال: أنى النبى برائل رجل من أهل الكتاب. فقال: يا أبا القاسم، أبلغك أن اقه (تعالى)(١) يحمل الخلائق على إصبع، والسمو ات (على إصبع (١٠)) و (الارضين على إصبع، والشجر على إصبع (١١)) والثرى على إصبع ؟ قال: فضحك النبى برائل حتى بدت نواجذه. فانزل الله تعالى: ووماقدروا الله حق قدره (١٧)، إلى آخر الآية . ثم ذكر ابن خزيمة هذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله (بإسناد حسن (١٢)) وقال: فضحك (النبي (١٤)) برائع تعجا و قصديقا له .

واعلم: أنه ليس المراد من الإصبع: العضو الجسياني . ويدل عليه وجوه:

الآول: إنه يلزم أن يكون نه تعالى بحسب كل قلب: إصبعان، أو يلزم أن يكون نه أن يكون نه أصبعان (فقط (١٠)) وهما حاصلان فى بطن كل إنسان ، حتى يسكون (الجسم)(١١) الواحد حاصلا فى أمكنه كثيرة . وذلك كله سخيف و باطل .

الثانى: إنه يلزم أن يكون إصبعاء فى أجو افنا. مع أنه تعالى على العرش ــــــ عند المجسمة ـــــــ وذلك أيضامحال .

الثالث: إنه يقتمني أن لايصح منه التصرف إلا بالأصابع وهو عجز

⁽٩) تعالى : خ (١٠) على اصبع : من خ

⁽١١) ما بين القوسين: سقط خ (١١) الزمر ١٧

⁽١٣) بن حسن : خ وانظر الحديث في ص ٧٦ من كتاب النوحيد .

⁽١٤) النبى: من ط (١٥) مقط: خ يعدان: ط

⁽١٦) الجسم: من ط

⁽م ۲ اساس التقديدس)

وحاجة وذلك على الله تعالى محال. والتأويل الصحيح فيه: إن الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصابه يكون مقدور قدرته . ومحل تصرفه على وجه السهولة ، من غير مما نعة أصلا . ولما كانت الإصبع سبياً لهذه المكنة والقدرة ، جعل لفظ الإصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة .

'إذا عرفت هذه المقدمة . فنقول : أما الحديث الأولففيه سر الطيف. وذلك لأن المتصرف في البدن ، هو القلب . والقلب لا ينفك عن الفعل وعن النزك. والفعل موقوف على حصول الدواعي إلى الفعل ، والنزك موقوفي على (عدم)(١٧) حصول تلك الدواعي . ولاخروج عن هاتين الحالتين، لأن الحروج عن طرفى النقيض محال. ثم إن حصول الداعي إلى الفعل من الله تعالى ، و لا حصول له من العبد . و إلا لافتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي إلى داع آخر ، ويلزم التسلسل وهو محال . فثبت : أن القلب و اقع بين هاتين الحالتين. فإن حصل فيسه ما يدعوه إلى الفعل ، أقدم (١٨) على الفعل. وإن لم بحصل فيه ذلك ، بقى على النرك . فحصول ها تين الحالتين في قلوب المؤمنين للفعل والقرك ، كالإصبعين المؤثرين في تقليب الأشياء . وتقليب القلب بسبب هانين الداعيتين ، يشسبه تقليب الشيء المأخوذ بالإصبعين من خال إلى حال. وكما أن الإنسان يتصرف في الشيء المأخوذ بإصبعه بتلك الأصابع، فالحق سبحانه (وتعالى)(١٩) يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعي. وهسذه النكتة هي السر الأعظم، والقانون الأشرف في مسألة القضاء والقدر . وقد عبر الذي يَرَالِتُهُ بهده اللفظه الوجيزة، والنكتة اللطيفة، عن هذا السر اللطيف.

⁽۱۷) على حصول ضد تلك الدوادي : ١٠

⁽١٨) أقدم: خ ، عزم: ط

⁽۱۹) وتعسالي: من خ

و مما يدل على أن المراد ماذكرناه : مارو بنا في الحبر أنه برا في كثير آ ما يقول : د اللهم ثبت قلمي على دينك ،

وأما الحبر الذي رواه عبد الله عن اليهود . فالكلام فيه من وجهين : الأول: إن هذا الكلام (كلام اليهود) (٢٠) فلا يكون حجة . ولعل النبي على منحك عند هذا الكلام استخفافاً به . بقى أن يقال : أن عبدالله نقل امع كلاماً ، قد يضحك عليه استخفافاً به . بقى أن يقال : أن عبدالله نقل أنه على منحك عليه استخفافاً به . بقى أن يقال : أن عبدالله نقل أنه على منحك منح دالظن، فلا يكون حجة أصلا ، ثم إنه معارض بما روى في الحبو أنه يكلى قرأ عند ذاك قوله تعالى : ، وماقدروا الله حق قدره ، وهذا مشهر بأنه عليه السلام كان منكراً لكلامه . الوجه الثانى : إنه إن صح هذا الخبر فهو محمول على كرنه تعالى قادراً على التصرف في هذه الأجسام العظيمة ، بقدرة لا يدفعها دافع ، ولا يعارضها مانع . وذلك لا تا بينا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان دافع ، ولا يعارضها مانع . وذلك لا تا بينا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان دافع ، ولا يعارضها مانع . وذلك لا تا بينا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان ذلك الإصبع هنا لتعربف كال قدرة الله نمالى . و نفاذ تصرفه في هذه الإجسام العظيمة . و نظيره قو لهم في وصف فعل من الافعال بالسهولة داير فيق) ٢٢٠ الروبية التوفيق) ٢٢٠ الروبية التوفيق) ٢٢٠

⁽١٩) كلام اليهود: من خ

⁽۲۱) استهل : خ ، اکسل : ط

⁽٢٢) وباللسه التوميق: ستطخ

الفصسل المثالث والعشرون ف ف الأنامل

هذه اللفظة غير واردة (في الفرآن (۱)) ولسكنها واردة في الحبر. وهو ماروي عن النبي على أنه قل: دوضع يده على كتفي، (وفي رواية: وضع كفه على كتفي) (۲) فوجدت برد أنامله فعلمت ماكان ومايكون، والتأويل: (مثل أن يقال) (۲) للملك الكبير: منع يدك على رأس فلان. والمراد: اصرف عنايتك إليه. فقوله: دوضع يده على كتفي، معناه: صرف العناية إلى وقوله: دفوجدت برد أنامله، معناه: وجدت أثر نلك المناية، فإن العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة، بوجدان البرد. وإذا أرادوا الدعاء قالوا: برد الله تلك الديار،

(۱) في القـرآن : من خ (۲) زيادة من خ (۳) أن يقسال : ص

الفصل الرابع والمشرون الجنب

قال الله تعالى و ياحسر تا على مافرطت في جنب الله (١) ،

واعلم: أن المراد هيئا من الجنب : الوحى (٢). والسبب في حسن هذا المجاز: أن جنب الشيء إنما يسمى جنبا لأنه (به (٣)) يصير ذلك الذي. مجانبا لغيره . فن أنى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله تعالى ، فقد جانب في ذلك الممل غير الله . فيصح أن يقال : (إنه أتى بذلك)(١) العمل في جنب الله . وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف (وبالله التو فيق)(٠)

(۱) الزمر ٥٦

⁽٢) الوجه: ط، الوحى: خ (٣) به: خ (٤) يقسال ذلك العمل: ط (٥) وبالله التونيق: سقط خ

الفصسل الخامس والعشرون في السساق

احتجوا على الساق بالقرآن والحنبر .

أما القرآن : فقوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود(١) »

وأما الحنبو: فعد روى صاحب شرح الدنة (رحمه الله) (٢) في قوله تعالى:

ه إن ذاراة الساعة شيء عظيم (٢) ، عن أبي سعيد الحدري - رضي الله عنه الله قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: و يكشف ربنا عن ساقه ، فيسجد (له (١)) كل مؤمن ومؤمنة ، ويبقى من كان يسجد في اله نيا رياه و سمعة . فيذهب ليسجد له ، فيعود (على) (٥) ظهر ه طبة أ ،

واعلم: أنه لاحجة للقوم في هذه الآية، وفي هذا الخبر . ويدل عليه وجوه:

الأول : إنه ليس في الآيه أن افله تعالى ، يكشف تنن ساق (٦) ، بلفظ مالم يسم فاعله .

والثانى: إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص. وتعالى أقه عنه .

⁽١) القالم ٢٤ ويدعون الى السجود: بن ط

⁽٢) رحمه الله: ط (٣) أول الحج

⁽٤) له : ط (٥) على : ط

⁽٦) القسلم ٢) ويكشف : من ط

الثالث: إن الكشف عن الساق، إنما يكون عند الاحتزاد عن تلوث الثوب بشيء نحيذوور - وجل إله العالم عنه - بل نقول: المراد بالساق: شدة أهو اللقيامة، بقال: قامت الحرب على ساقها. أي شدتها فقوله: وعن ساق، أي عن شدة القيامة، وعن أهو الها وأنواع عذا بها. وأضافه إلى نفسه لانها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى.

الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم

أما الرجل. فقدروى صاحب شرح السنة _ رحه الله _ فى آخر كتابه ، عن أبي هريرة _ رضى الله عنه _ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وتحاجت الجنة والنار . فقالت النار ؛ أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ، وقالت الجنة فى لى لا يدخلنى ، إلا ضعفاء المسلمين وسقطهم . فقال تعالى اللجنة : إنما أنت رحمني أرحم بك مسن أشاء من عبادى ، وقال اللنار : إنما أنت عذا بي أعذب بك من أشاء من عبادى . ولسكل واحدة متكما ملؤها . فأما النار فلا تمتلى حتى يضع (الله تعالى)(۱) فيها رجله ، فتقول : قط قط . فهناك (تمتلى واز) و يروى بعصها إلى بعض ، و لا يظلم الله أحداً من خلقه . وأما الجنة فإن الله ينشى ولما خلقاً ، قال صاحب شرح السنة (رحمه الله (۳)) : هذا حديث متفق على صحته ، أخوجه الشيخان .

⁽١) الله تعالى: ط؛ الجبار: خ

⁽٢) تمتليء : خ (٣) رحب الله : ط

⁽١) رضى اللسه عنه: ط (٥) قط قط: خ

فعنل، حتى ينشى الله تعالى خلقا، فبسكسنهم فضول الجنة، قال صاحب شرح السنة و هذا حديث متفق على صحته، أخرجه الشيخان،

واعلم أن هذه الأحاديث لايمكن إجراؤها على ظاهرها . ويدل · عليه وجوه :

الأول: إن الجنة والنار جمادان. فكيف يتصور منهما المحاجة والمخاصمة ؟ فإن قالوا: إن الله تعالى يجعلهما من الأحياء، فنقول: إذا حصلت هذه الحالة، وعرفا ربهما، امتنعت حصول هذه المحاجة. لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل وصواب، وعلى هذا التقدير لاتبقى تلك المحاجة. وأيضا: إذا علم الله أنه إذا خلق الحياة فيهما، فإنهما يقدمان على المحاجة، ولا تنقطع تلك المحاجة إلا إذا وضع قدمه في النار، كان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما، لثلا تحصل هذه الفتنة.

والثانى : إن هذا الحديث يقتعنى أنه تعالى ماكان عالماً بمقدار أهل النواب والعقاب ، فلا جرم خلق الله اللجنة والنار ، أوسع من قدر الحاجة ولا جرم احتاج إلى أن بخلق للجنة خلقا آخر ، وإن قدمه في النار .

والثالث : إنه إذا كان له رجل ، فالظاهر أنه لا يصبع تلك الرجل في النار، لآنه لو وضع رجله في النار، وانطفئت النار، فقد زال العذاب عن أهل النار ـ وهو غير جائز ـ وإن بقيت النار مشتعلة ، لزم وقوع الاحتراق في تلك الرجل ـ وتعالى الله عن ذللك علواً كبير ا ـ فإن قالوا: لم لا يجوز أن يبقى الاحتراق في أبدان الكفار، ويصون نفسه عن النار والاحتراق ؟ فنقول: إذا قــدر على ذلك فلم (لم (١)) يقدر النار والاحتراق ؟ فنقول: إذا قــدر على ذلك فلم (لم (١)) يقدر

⁽١٦) علم لم : خ

على أن ينفى المواضع الحاليه عن جهنم، حتى لاتصير ملجاً إلى وضع القدم فيها .

الرابع: إن النار إنما تطلب بقولها: «هل من مزيد، ؟ : الذين يست-قون العذاب ، ولذلك إذا لم يكن «ستحقاً للعذاب ، لم يكن وضع تلك الرجل جواباً عن قولها: «هل من مزيد ، ؟

السادس: إن نص القرآن يدل على أن جهنم تمتلى. من المسكانه ين .
قال الله تعالى: (لأملا ن جهنم منك ، وعن تبعك منهم أجمعين، (١٠)
وقال: ولأملان جهنم من الجنة والناص أجمعين، (١١) وهذا على خلاف قوطم (إن جهنم (١١)) تمتلى. من رجل الله _ تعالى الله عنه علواً كبيراً _ فثبت بهذه الوجود: أن هذه الأخبار صعيفة جداً.

⁽٧) لم يقدر : ط ، قدر : خ

⁽٨) الا: من ط (٩) واجبنهم: ط، واخسهم: خ

⁽۱۰) ص ۱۱۹ هسود ۱۱۹

⁽۱۲) أن جهنم: من خ (۱۳) فهي : من ط

الشر. فهذا مجاز سائغ. وحمل اللفظ عليه محتمل. ومن هدا الباب: ماروى أن الذي سلى الله عليه وسلم قال: ولما قضى الله بين خلفه استلقى على قفاه. ثم وضع إحدى رجليه على الآخرى، ثم قال: لاينبغى لآحد أن يفعل مثل هذا، والتأويل: أن المباشر اعمل إذا أنمة استلقى على قفاه، فعيز النبي صلى الله عليه وسلم عن تتميم الآمر بهذه العبارة. وكذا القول في وضع إحدى الرجلين على الآخرى (وبالله التوفيق (١٤))

(١٤) وبالله التوفيق: سقط خ

الفصيل السابع والعشرون ف الفيدك الفيدك

مذا الوصف لم برد فى القرآن . لكنه ورد فى الجبر . روى صاحب شرح السنة ـ رحه الله ـ ف باب و آخر من يخرج من الغار ، عن ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ ح بثاً طويلا فى صفة من أخرجه الله بفضله من الغار . قال : وفيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أى رب أدخلنيها . فيقول الله : يا ابن آدم ، أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها ؟ فيقول : أى رب أتستهزى منى ، وأنت رب العالمين ؟ فضحك ابن مسعود ، وقال : ألا تسالونى مم أضحك ؟ فقالوا : مم تضحك ؟ فقال . هكذا(١) ضحك رسول الله يكني فقالوا : ومم بضحك رسول الله يكني ؟ فقال : من ضحك رب العالمين . فيقول الله : إنى لا أستهزى و بك ، ونا على ماأشاء قدير ، وذكر أيضاً فى أول هذا الباب ، حديثاً طويلا ، عن أبي هريرة ـ رضى وذكر أيضاً فى أول هذا الباب ، حديثاً طويلا ، عن أبي هريرة ـ رضى أو لستقد زعمت أن لاتسائى غيره ؟ و يلك يا ابن آدم ، ما أغدرك . فيقول الله . يارب لا تجعلنى أشقى خلقك . فلا يزال يدعو حتى يضحك . فإذا صحك يارب لا تجعلنى أشقى خلقك . فلا يزال يدعو حتى يضحك . فإذا صحك يا بادخول فى الجنة .

واعلم: أن حقيقة الضحك على الله نعالى محال. ويدل عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ووأنه هو إضحك وأبكى ه(٢) يبين أن اللائق به
أن يضحك ويبكى. فأما الضحك والبكاء، فلا يليقان به. والثانى: إن

⁽۱) هنا : ط هكذا : خ (۲) النجم ۲۶

الصحك سنح يحصل فى جلد الوجه ، مع حصول الفرح فى القلب وهو على الله تمالى محال . والثالث لو جاز الضحك عليه ، لجاز البكاء عليه . وقد التزمه بمض الحقى، وزعم : أنه بكى على أهل طوفان فوح عليه السلام . وهذا جهل شديد . فإنه تعالى هو الذي خلق الطوفان . فإن كرهه فلم خلقه ؟ وإن لم يكرهه ، فلم يشكر عليه ؟ الرابع : إن الصحك إنما يتولد من التعجب ، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب وذلك فى حق عالم الغيب والشهادة محال .

إذا ثبت هذا ، فنقول : وجه التأويل فيه من وجوه : أحدها : إن المصدر كما يحسن إضافته إلى الفاعل، فكذاك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله: و منحكت من صحاك الرب، أى من الضحك ألحاصل في ذاتى ، بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك ، الثانى : أن يكون المراد : أنه تعالى لو كان (٢) عن يضحك كالملوك ، كان هذا القول مضحكا له ، الثالث : أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن ، وهذا أو ع مشهور من الاستعارة .

وأما حديث أبي هربرة – رضى ألله عنه – وهو أن العبد يقول: لا تجعلنى أشقى خلفك ، فيضحك الله منه ، فيجوز أن يكون قد وقع الغلط فى الإعراب . وكان الحق: « فيضحك الله منه ، أى يضحك الله الملاتكة من ذلك القول . و الذي يدل على أن ماذكر ناه ، محتمل : أن أبا هريرة ، وأباسه يد الحدرى رضى الله عنهما له اختلفا فى قدر عطية ذلك الرجل . فقال أبو سعيد : يعطيه الله ذلك المطلوب ، وعشرة أمثله . وقال أبوهر برة : يعطيه الله ذلك المعلوب ، وعشرة أمثله . وقال أبوهر برة : يعطيه الله ذلك ، ومثله معه و هذا الاختلاف بينهما فى الحديث مذكور فى كل كتب الأحاديث . ولما لم يضبط هذا الموضع من الحبر ، تجوز عدم الضبط فى ذلك الإعراب (وبالله الترفيق) (ه)

⁽٣) سنح : ط ، شنع : خ (١) مون : ط ، يمكن : خ

⁽٥) وبالله التوميق : بن ط

الفصـل الثامن والعشرون ف الفــرح الفــرح

عن النعان بن يشير ... رضى الله عنه .. عن النبى عَلَيْهِ أنه قال و الله أفر ح بتو بة العبد من العبد ، إذا ضلت راحلته فى أرض فلاة فى يوم قائظ ، وراحلته عليها زاده و مزاده . إذا ضلت (راحلته أيقن بالهلاك) (١) وإذا و جدها ، فرح بذلك . فالله أشد فرحاً بتو بة عبده من هذا العبد ، وقال عليه : ولا يطأ الرجل المساجد الصلاة و الذكر ، إلا تبشبش الله تعالى اليه ، كا يتبشبش أهل الغائب بغائبهم ، إذا قدم عليهم ، والتأويل : هو أن من يرضى بالشىء يفرح به . فيسمى الرضا : بالفرح . وهذا هو الكلام فى البشاشة . ومن هذا الباب قوله عليه : د عجب ربكم من شاب ليس له صبوة ، وفي حديث آخر : د عجب ربكم من ثلاثة : القوم إذا اصطفوا فى الصلاة ، والقوم إذا صلوا فى قتال المشركين ، ورجل يقوم إلى الصلاة فى جوفى الليل، وقرأ : دبل صجبت و يسخرون . ـ بضم التاء ــ وذاك بدل فى جوفى الليل، وقرأ : دبل صجبت و يسخرون . ـ بضم التاء ــ وذاك بدل حالة تحصل عند استعظام الآمر ، فإذا عظم الله تعالى فعلا ، إما فى كثرة حالة أو فى كثرة عقابه ، جاز إطلاق لفظ التعجب عليه (و بالله التوفيق) (٢) حوابه أو فى كثرة عقابه ، جاز إطلاق لفظ التعجب عليه (و بالله التوفيق) (٢)

⁽١) البعير بالقسلاة : خ

⁽٢) من ط

الفمسل التاسع والمشرون في الحيساء

قال الله تعالى: « إن الله لا يستحى أن يضرب مثلا (١) ما ، وروى سلمان ـ رضى الله عنه ـ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الله حى كريم ، يستحى إذا (٢) رفع العبد يديه إليه ، أن يردهما صفر آ . حتى يضع فيهما خيرا ،

و اعلم: أن الحياه: تغير وانسكسار يعترى الإنسان فى خوفى ها يعاتب و يذم به ، واشتقاقه من الحياة . يقال : حيى الرجل ، كما يقال : نسى الرجل وخشى ، وسطى القوس ، إذا أغفلت هسنه والاعضاء . جعل الحياه لما يعتريه (٣) من الانكسار . والتغير متنكس القوة ، منتقص الحياة ، ولهذا يقال : فلان هلك حياء من كذا (ومات جياء من كذا) (٤) ورأيت الهلال في وجهه من شدة الحياه ، وذاب حياء .

إذا ثبت هذا . فنقول : لابد من تأويله . وفيه وجهان :

الأول : وهوأن القانون المكلى في أمثال هذه الصفات : أن كل صفة تشبت للعبد مما يختص بالأجسام . إذا وصف الله تمالى بذلك ، فهو محمول على نهايات الأغراض ، لا على بدايات الأعراض . مثاله : أن الحياء حالة تحصل للإنسان ، ولهما مبدأ ونهاية . أما الباية فيها فهو التغير

⁽۱) البقرة ۲٦ (۲) رضع طه مدنخ

⁽٣) يقربه: ط، يعتربه: خ (١) ومات حياء من كذا: خ

الجسمائي ، الذي يلحق الإنسان من خوف أن يسب إلى القبيح. وأما النهاية فيي أن يقرك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء في حق اقه تعالى ، فليس المراد منه : ذلك اللحوق (*) الدي هو مبدأ الحياء وتقدمته . بل المراد : هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته . وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام ، وله غاية وهو إيصال المقاب إلى المفضوب عليه . فإذا وصفنا اقه تعالى بالغضب ، فليس المراد هو ذلك المبدأ . أعنى غليان دم القلب وشهوة الانتقام . بل المراد : تلك النهاية ، وهي إنزال العقاب . فهذا هو القانون .

والثانى : إن الذى لا يجوز على الله (تعالى (١)) من جنس هده الأوصاف. فهل بحوز ذكره على سبيل النفي عن الله تعالى ؟ قال بعضهم ؛ إنه لا يجوز إطلاق هذه الآلفاط على طريقة النه يى ، بل يجب أن يقال ؛ إنه تعالى لا يوصف (بها) فأما أن يقال : إنه لا يستحى ويطلق ذلك . فحال . لا ته يوهم نفى ما يجوز عليه . وماذكر هانله تعالى ف كتابه من قوله ؛ فحال . لا تأخذه سنة ولا نوم (٧) ، - د لم يند ولم يولد (٨) ، فهو وإن كان فى صورة النفى ، لكنه ليس فى الحقيقة . بل المراد منه : نفى صحة الا تصافى ، وكذا قوله : د ما كان فة أن يتخذ من (١) ولد ، وقوله : « ما النفذ الله من (١٠) ولد ، وقوله : « وهو يطعم ولا يطمم (١١) ، وليس كل ماورد في الفرآن إطلاقه ، جاز أن يطلق فى المخاطبات ، بل الحق : أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه عال عتنع فى حق الله تمالى .

⁽٥) اللحوق: خ ، الجواب: ط (٦) تعسالي: خ

⁽٧) المقرة ٥٥٠ (٨) الاخسلاص ٣

⁽٩) مريم ٣٥ (١٠) المؤمنون ٩١

⁽¹¹⁾ وهو يطعم وهو لا يطعم: الانعام: 31

وقال آخرون: لا بأس بإطلاق هذا النفي. لأن هذه الصفات منتفية عن الله تعالى. فمكان الإخبار عن عدمها: صدقًا. فوجب أن يجوز ذلك (النفي)(۱۲)

(بتى أن)(١٣) يقال : إن الآخبار عن انتفائها . يقتضى (صحة إطلاقها)(١٤) عليه - إلا أنانقول : هذه الدلالة عنوعة . فإن الإخبار عن عدم الشيء لادلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو متنع (عنه)(١٠) بل لو قرن باللفظ مايدل على انتفاء الصحة أيضاً ، كان ذاك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان في إزالة الإيهام. وليس يلزم من كون غيره أحسن منه، كونه في نفسه قبيحاً (والله أعلم)(١٦)

⁽۱۲) النفى: سقط خ

⁽۱۳) بقى أن: خوقد يقال: ط

⁽١١) سحتها : خ (١٦) والله اعلم : سقط خ

الفمسل التلاثون ما يتمسكون به في اثبات الجهة للسه تعالى

تمسكوا في ذلك بالقرآن والاخبار (والمعقول . والوجوه المركبة من السمع والعقل)(١)

أما القرآن: فمن عشرة أوجه :

الأول: التمسك بالآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء على العرش(٢).

الثاني: التمسك . بالآيات المشتملة على الفظ الفوق . فقد قال تعالى: ه و هو القاهر فوق، عباده ، و هو الحكيم الحبير (٢) ، وقال : د و هو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة (٤)، وقال: د يخـــافون ربهم من فوقهم (٠) ،

الثالث: الأيات المشتملة على لفظ العلو . كقوله تعالى: دوهو العلى العظيم (٦) ، وقوله تمالى: دوهو العلى الكبير (٧) ، وقوله: سبح اسم ربك الأعلى (٨) ، وقوله: ﴿ إِلَّا ابتفاء وجه ربه الأعلم (٩) ، وأبضا: تواتر النقل في قوله تعالى: , سبحان الأعلى (١٠) ،

⁽۱) زیادهٔ

⁽Y) منها: «ثم استوى على العرش » (الأعراف)ه)

 ⁽۳) الانمسام ۱۸
 (۵) الانمسام ۱۲

⁽٥) النحل ٥٠ (٦) البترة ٥٥٧

⁽A) الأعلى ا

⁽٩) الليسل ٢٠

⁽١٠) قراءة بدل «سبح» وفي ط: سبحان ربى الأعلى

الرابع: الآيات المشتملة على لفظ العروح إليه والصعود. قال تعالى: و تعسرج الملادكة والروح (١١) إليه ، وقال: وإليه يصعد الكلم الطيب (١٢) ،

الحامس . الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل. قالوا: ومى كثيرة تؤيد على المسائتين في حقالقر آن المبين، والروح والملائكة المقربين والتوراة والإنجيل.

السادس: الآيات المفرونة بحرف وإلى، مع أنها لانتها، الغاية منها:
قوله تعالى: وإلى ربها ناظرة (١٣)، وذلك يقتضى انتها، النظر إليه و
وفوله: وثم إلى ربكم ترجعون (١٤) وقوله: ووإلى المصير (١٠)، وقوله:
و ارجعي إلى ربك (١٦)،

السابع: قوله تعالى د: كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجو بون(١٧) ، و المجاب إنما يصبح في حقمن يكون جسها، وفي جهة. حتى يصبر محجو با بسبب شيء آخر.

الثامن : الآيات الدالة على أنه في السهاء. قال: وأم أمنتم من في السهاء (١٨) ، ؟ وقال: و قل: لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله (١٩) ،

التاسع : الآيات المشتملة على الرفع إليه قال تعالى فى حق عيسى عليه السلام : . إنى متو فيك ورافعك إلى (٢٠) ، وقوله : . وما قتلوه يقنا .

⁽۱۱) المسارح ؟ (۱۲) قاطسر ۱۰ (۱۲) التيسابة ۲۳ (۱۶) البسجدة ۱۱ (۱۲) التيسابة ۲۸ (۱۲) النجسر ۲۸ (۱۲) المختر ۲۸ (۱۲) المطنفين ۱۰ (۱۸) الملك ۱۷ (۱۸) المنبل ۱۰ (۲۰) النبل ۱۰ (۲۰) النبل ۱۰ (۲۰)

بل رفعه الله إليه، (٢١)

العاشر: الآيات المشتملة على العندية ، كقوله: وأن الذين عند ربك (٢٢) ، وقوله: ورب ابن لى عندك يبتأ في الجنة (٢٠) ، وقوله: و ومن عند بيتاً في الجنة (٢٠) ، وقوله: و ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ، (٢١)

فهذا بيان وجوء تمسكاتهم من القرآن في إثبات الجهة فله تعالى. قالوا والذي يدل على أنها عكمة غير متشابهة: أنها في غاية الكنثرة، وقوة الدلالة. ولوكانت من المتشابهات، لتكلم فيها أحد من المصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها. وحيث لم ينقل عن أحد منهم ذلك، علمنا أنها محكمة لامتشابهة.

وأما الآخبار فكثيرة:

الخبر الأول: ما رواه أبو داود فى باب الردعلى الجهمية والمعتزلة، عن حسن بن محمد بن معلمم ، عن أبيه ، عن جده . قال : جاء أعرابى إلى النبى صلى اقد عليه وسلم فقال : يارسول الله هلكت الأنفس ، وجاع العيال ، وهلكت الأموال . فاستسق لنا ربك ، فإننا نستشفع بالله عليك وبك ، على الله . فقال عليه السلام : و سبحان الله . سبحان الله ، فا زال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه . ثم قال : و ويحك أما قدرى أن افته شأزه أعظم من ذلك ؟ إنه لا يستشفع به على أحد . إنه لفوق

⁽۲۱) النساء ۱۵۷ - ۱۵۸ (۲۲) الأعراف ۲.۲

⁽٢٣) القيسر ٥٥ (٢٤) التحسريم ١١

⁽۵۷) فصلت ۲۸ (۲۷) الاتبيساء ۱۹

ممواته على عرشه ، وأنه عليه لهكذا ، وأشار وقبب،بيده ، مثل القبة عليه وأشار أبو الازهر أيضا : د يأط به أطبط الرحل (٢٧) بالراكب ،

الخبر الثانى: ماروى صاحب شرح السنة فى باب وسعة رحمة الله نعالى، عن أبى هر برة (رضى الله عنه (٢٨)) عن النبى ﷺ و لما قضى الله النحلق كتب كتا با ، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتى سبقت غضبى ، .

الثالث: ما أخرج في الصحيح عن عمر بن الحبكم، أنه قال: كنت عند النبي صلى اقه عليه وسلم فقلت يار شول اقه: إن لى جارية كانت ترعى غنما، فجثتها. فقدت شاة ، فسألتها. فقالت: أكلها اللذئب، فاستبقت (٢٩) عليها فلطمت وجهها. وعلى رقبة. أفاعتقها ؟ فقال طما رسول الله صلى الله عليه وسلم ه: أين الله ، ؟ فقالت في السماء . فقال: من أنا ؟ وقالت: أنت رسول الله . فقال عليه السلام: داعتقها فإنها مؤمنة والوا: وهذا يدل على التصريح من (رسول الله) (٢٠) صلى الله عليه وسلم بأن الله في السماء .

وأما المعقول: فقد نقدم من قوطم: إنا نعلم بالعنرورة: أن كل موجودين، فلا بدوأن يكون أحدهما حالا في الآخر، أو مبايئا عنه بجهة من الجهات. وتقدم الاستقصاء في الجواب عنها. وبائلة التوفيق.

وأما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان:

الأول: قصه المعراج . تدل على أن المعبود مختص بحية فوق . وربما تمسكوا في هذا المقام بقوله: «ثم دنى فتدلى ، فسكان قاب قو مين أو أدنى ،

⁽۲۷) المرجل: ط، الرحل: خ (۲۸) رضى الله عنه: خ

⁽۲۹) فاسفت : ط ، فاستبقت : خ

⁽٣٠) الرسول : خ

وه ـــذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة . ثم قال : . فأوحى إلى عبده ما أوحى , وهذا على الدنو إنما كان من الله تعالى . وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله تعالى . وهذا يدل على أنه مختص بجهة فوق .

الثانى : تمكوا بقول فرعون : و ياهامان ابن لى صبرحا ، لعلى أ بلغ الاسباب . أسباب السموات ، فأطلع إلى إله موسى، (٣١) ثم أن موسى عليه السلام (ما(٣٧)) أنكر عليه هذا الكلام ، فدل ذلك : على أن الإله في السهاء .

فهٰدا جلة ما يتمسكون به في هذا الباب .

واعلم: أن لنا في الجواب عن هذه الكلبات: نوعان مز الجواب:

النوع الأول: أن نقول للكرامية: أنم ساعدتمونا على أن ظو اهر القرآن، و إن دات على إثبات الأعضاء والجوارح تله تعالى . فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى، والجزم بأنه منزه عنها . وما ذاك إلا أبه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى، وجب القطع بتنزيه الله عنها، والجزم بأن مرادالله تعالى من تلك الظو اهر، شيء آخر . فكذا في هذه المسألة: نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطمة في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصا بالمسكان والجهة والحيز . وإذا كان الأمر كذلك، وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظو اهر التي تمسكتم بها، كذلك، وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظو اهر التي تمسكتم بها، وكلام قوى، شيء آخر سوى إثبات الجهة قله تعالى . وهنذا إلزام قاطع، وكلام قوى، إلا أن نقول: إن تلك الدلائل العقلية التي تمسكتم بها، ليسب قطعية . بل

ودفع وجوه الاحتمال عنها. فثبت بهذا الطريق: أنا متى بينا أن تلك العقليات الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر. وهذا كلام فى غاية القوة. وعند هذا نختار مذهب السلف، ونقول: لما عرفنا بتلك القواطع العقلية: أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات: إثبات الجهة قه تعالى، فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات. ماهو؟ وهذا الطريق أسلم فى ذوق النظر، وعن الشغب أبعد .

النوع الثانى: أن نشكلم عن كل واحد من هذه الوجوء على سبيل التفصيل :

أما الذي تمسكوا به أولا . وهو الآيات الستة الدالة على استواء الله تمالى(٣٣) على العرش . فنقول : إنه لايجو ز أن يكون مراد الله تمالى من ذلك الاستواء : هو الاستقرار على العرش . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن ما قبل هذه الآية ، وهو قوله تعالى: د تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى ، قد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات .

الثانى : إن ما بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى: وله ما في السموات وما في الأرض ، قد بينا : أن السهاء هو الذي فيه سمو و فوقية ، فكل ما كان في جهة فوق ، فهو سها ه . وإذا كان كذلك ، فقوله : دله ما في السموات و ما في الأرض ، يقتضى أن كل ما كان حاصلافي جهة فوق ، كان في السها ، وإذا كان كذلك ، فقوله : دله ما في السها ، وإذا كان كذلك ، فقوله : دله ما في السها ، وإذا كان كذلك ، فقوله : دله ما في السهوات و ما في الأرض ، يقتضى أن كل ما كان عاصلا في الأرض ، يقتضى أن كل ما كان

⁽۳۳) تمسالی : من مل

حاصلا في جهة فوق ، فهو ملك تله تعالى و ملوك له . فلو كان تعالى عنصا بحهة فوق ، لزم كونه علوكا لنفسه (من غير محل) (٣٤) وهو محال . فثبت : أن ماقبل قوله و الرحن على العرش استوى ه (٣٠) و ما بعده . ينفى كونه سبحانه و تعالى عنصاً بشيء من الاحياز و الجهات . و إذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله : و الرحن على العرش استوى ه : هو كونه مستقراً على العرش .

الثالث: أن ماقبل هذه الآية ومابعدها: مذكور لبيان كل قدرة الله تعالى ، وغاية عظمته في الإلهية ، وكال التصرف ، لآن قوله : وتنزيلا عن خلق الآص والسموات العلى (٣٦) لاشك أن المفهوم منه : بيان كال قدرة الله تعالى ، وكال إلهيته . وقوله : وله مافي السموات وما في الآرض وما بينهما وماتحت الشي ، (٣٧) بيان أيضا لكال ملكه (٣٨) وإلهيته . وإذا كان الآمر كذلك ، وجب أن يكون قوله : والرحن على العرش استوى ، كذلك . وإلا لزم أن يكون ذلك كلاما أجنبياهما قبله وعما بعده وذلك غير جائز فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش ، الذي هو أعظم المخلوقات في الموجودات المحدثة ، كان ذلك مو افقا لما قبل هذه الآية ولما بعدها . فكان هذا الوجه أولى ،

الرابع: إن الجالس على العرش لا بد و أن يكون الجزء احاصل منه في يمين العرش ، غير الحاصل منه في يسار العرش : فيلزم كو ته في نفسه مؤلفاً ومركباً وذلك على اقه تعالى محال .

⁽٣٤) من غير محلي: خ

⁽TY) d_b 3 (YY)

⁽۲۸) ملکه : ط ، شاته : خ

الحامس: إن الجالس على العرش إن قدر على الحركة والانتقال كان عدثاً. لآن مآلا بنقك عن الحركة والسكون، كان محدثاً. وإن لم يقدر على الحركة . كان كالمربوط، بل كان كالزمن، بل أسوا حالا منهما، فإن الزمن إذا اراد(٢٦) الحركة في رأسبه أو حدقتيه، أمكنه ذلك، وكذا المربوط وهو غير مكن في الله تمالى.

السادس: إنه لو حصل فى العرش (فإن حصل) (الله في الأحياز، وسائر الاحياز، والسادس: إنه لو حصل فى العرش (فإن حصل) والمائد الله يكن كذاك، والنجاسات: وإن لم يكن كذاك، كان له طرف ونها ية وزيادة و نقصان، وكل ذلك على الله تعالى محال.

السابع : قوله تمالى: و يحمل عزش ربك فوقهم يومئذ تمانية ، فلوكان العرش مكاناً لمعبودهم ، لكانت الملائكة الدين يحملون العرش حاملين إله العالم . وذلك غير معقول ، لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق . أما المخلوق فلا يحفظ الحالق و لا يحمله . ولا يقال : هذا إنما يلزم إذا كان الإله معتمداً على العرش متكثاً عليه ، ونحن لا نقول ذلك . لا نا نقول على هذا التقدير : لا يكون الله تعالى مستقراً على العرش ، لأن الاستقرار على الشيء ، إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه . ألا ترى أنا إذا وضعنا جسماً على الارض ، قلنا : إنه مستقر على الارض ، ولا نقول : الارض مستقرة عليه . ولو لم يكن قلنا : إنه مستقر على الارض ، والارض عير معتمدة عليه . ولو لم يكن الإله معتمداً على العرش ، فينتذ لا يكون مستقراً على العرش ، وعلى هذا التقدير ، يلزمهم ترك ظاهر الآية . وحيئذ تخرج الآية عن كونها حجة .

الثامن : إنه تمالى كان ولاعرش ولامكان . ولما خلق الحلق، يستحيل

⁽۳۹) شاء: خ ، اراد: ط (٤٠) لكان حاصلا: ط

أن يقال : إنه تعالى صار مستقرأ على العرش ، بعد أن لم يكن كذلك . لانه تعالى قال : , ثم استوى ، على العرش , وكلمة ، ثم ، للتراخى .

التاسع: إن ظاهر قوله تعالى: و و نيحن أقرب إليه من حبل الوريده (٤١) وقوله : وهو الذي في السياء إله ، وفي الا رض (٤١) إله ، ينني كو نه مستقرآ على العرش ، و ليس تأويل هذه الآيات لنني الآيات التي تمسكوا بها على ظاهر ها : أولى من العكس .

العاشر: إن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها ، تبطلكو ه تعالى مختصا بشيء من الجهات . وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه ايس المراد من الاستواد: الاستقرار ، فوجب أن يكون المراد: هو الاستيلاء ، والقهر و نفاذ القدر ، وجريان الاحكام الإلهية ، وهذا مستقيم على قانون اللغة . فقد قال الشاعر :

قد استوى بشر على المراق من غير سيف ودم مهراق

والذي يقرر ذلك: أن افته ـ تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعاداتهم . ألا ترى أنه تعالى قال: • وهو خادعم ، (٤٤) وقال: • وهو أهو ن عليه ، (٤٤) وقال: ومكر وا ومكر (٤٤) الله ، وقال: • الله يستهزي مبهم، (٤٤) و المراد في الكل: أنه تعالى يعاملهم معاملة الحاديمين و الماكرين و المستهزئين • فكمذا همنا ، المراد من الاستواه على العرش: التدبير بأمر الملك و الملكوت ، و نظيره: أن القيام أصله الافتصاب ، ثم يذكر بمعنى الشروع في الأمر ، كما يقال: قام بالملك ،

⁽۱) ق ۱۱ (۲) الحديد ؟ (۳) الزخرف ۸٤ (٤) النساء ٢٤١ (٥) الروم ۲۷ (۳) آل عبران ٤٥ (۷) البقرة ۱۰

فإن قبل: هذا التأويل غير جائز. لوجوه: الأول: إن الاستيلاء عبارة عن صول الغلبة بعد العجز، وذلك في حق الله تعالى محال. الثانى: إنه إنما يقال: فلان استوى على كذا، إذا كان له منازع ينازه وذلك في حق الله تعالى محال. الثالث: إنه إنما يقال فلان استولى على كذا: إذا كان المستولى عليه موجودا (قبل ذلك)(١٨) وهذا في حق الله تعالى عالى. لأن العرش إنما حدث بتكوينه وتخليقه، الرابع: إن تعالى محال. لأن العرش إنما حدث بتكوينه وتخليقه، الرابع: إن الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر قائدة.

والجواب: إن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الحالية عن المنازع والمعارض والمدافع. وعلى هذا التقدير، فقد زالت هذه المطاعن بأسرها. وأما تخصيص العرش بالذكر. ففيه وجهان: الأول: إنه أعظم المخلوقات، فخص بالذكر فحقا السبب، كما أنه خصه بالذكر فى قوله: وهو رب العرش العظيم، (٤٩) فحذا المهنى. قال الشيخ العزالى مرحمه الله. في كتاب وإلجام العوام، : والسبب في هذا التخصيص: هو أنه تعالى يتصرف في جميع العالم، ويدبر الآمر من السها. إلى الآرض، بو اسطة العرش، في المنافى لا يحدث صورة في العالم مالم يحدثها في العرش، كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة البناء (على البياض، مالم يحدثها في الدماغ، بل لا يحدث النقاش صورة البناء) (٥٠) في الحارج. مالم يحدثها في الدماغ، بل لا يحدث النقاب صورة البناء) (٥٠) في الحارج. مالم يحدثها في الدماغ، بو اسطة القرش والدماغ يدبر الروح أمر عالمه الذي هو يدبر. فكذا بو اسطة العرش يدبر الله أمركل العالم، (٥١)

⁽٨٤) قبل ذلك : سنقط خ

⁽٩٩) المؤمنون ١١٦ (٥٠) ما بين القوسين: سقط خ

⁽١٥) العبارة في الحام العسوام صفحة ٧٥

واعلم: أن هذا الكلام مبنى على أصول الحكاء (في أن تأثير)(٢٠) اليارى تعالى في العقل، وتأثير العقل في تدبير العالم العلوى، وتأثير تدبير العالم العلوى في السقلي. وقد تكامنا عليه في السكتب العقلية المحضة.

أما الذي ذكروه ثانياً وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية . فجوابه : أن لفظ الفوق (يستعمل) فى الرتبة والقررة . فقدقال الله تعالى : دوفوق كل ذي علم عليم ع(٣٠) - دوإنا فوقهم قاهرون ع(٤٠) ديد الله فوق أيديهم ع(٥٠) والمراد بالفوقية في هدده الآيات : الفوقية بالقهر والقدرة (ويستعملي في الفوق ، الذي بمعنى الجهة)(٢٠)قال تعالى : بعوضة فما فوقها ع(٧٠) أي أزيد منها في صفة الصغر والجفارة . وإذا كان لفظ الفوق عتملا للفوق في الرتبة ، والفوق في الجهة ، فيلم حملتوه على الفوق في الجهة ؟

والذي يدل على أن المراد بلفظ الفوق ههنا : الفوق بالقدرة والمكنة وجوه :

الأول: إنه قال: دوهو القاهر نموق عباده ، (٥٨) والفوقية المقرونة بالقهر، هي الفوقية بالقدرة والمكنة، لا بمعنى الجهة. بدايل: أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة، ولا يقال إنه فوق السلطان (٥٠).

⁽٥٢) وهو أن تأثير: ص (٥٣) يوسف ٧٦

⁽١٥) الأعراف ١٢٧ (١٥) الفتح ١٠

⁽٥٥) الفتح ١٠

⁽٥٦) زيادة (٥٧) البقرة ٢٦

⁽A0) Windy 17

⁽٥٩) السلطان مقط: خ

الثانى : إنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبيده فقال : و إن أنه مع الدين اتقوا ، والذين هم محسنون (٢٠)، (وقال : وإن انه مع الصابرين (٢١)، وقال وهو معكم أينها كنتم (٢٠)، وقال : و ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (٦٣)، وقال : و وإذا سألك عبادى عنى ؟ فإنى قريب (٦٤)، وقال : و وإذا سألك عبادى عنى ؟ فإنى قريب (٦٤)، وقال : مايكون من يجوى ثلاثة إلا هو رابعهم (٦٠)، وإذا جاز حمل المعية فى هذه الآيات : على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التى ذكر تم على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة ؟

الثالث : إن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ، ليست صفة المدح ، لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها وذاتها ، وحاصلة المتمكن فى ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز ولو كانت الفرقية بالجهة صفة مدح ، لزم أن تكون الجهة أفضل وأكل من اقه تعالى . والايقال : يلزمكم أن تقولوا : بأن القدرة أفضل وأكل من الله تعالى . لأنا نقول : القدرة صفة القادر ، وعتنعة الوجود بدونه ، عظاف الحيز والجهة . فإنه غنى عن الممكن . فشت : أن السكال والفضيلة إنما بحصلان بسبب الفوقية ، يمعنى القدرة والسلطنة . فكان حل الآية عليه أولى .

أما قوله تعالى فى صفة الملائكة: و يخافون ربهم من فوقهم (٦٦) ، ففيه جو اب آخر : وهو أنه يحتمل أن يكون قوله : د من فوقهم ، صلة لقوله: و يخافون ، أى يخافون من فوقهم ربهم . وذلك لانهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب غوقهم .

⁽٠٠) النصل ١٢٨ (١٦) الانفال ٦٤ وفى خ ومع المسابرين (٦٢) الحسديد ٤ (٦٣) ق ٦١ (٦٤) البقرة ١٨٦. (٥٣) المجسادلة ٧

⁽۲۲) النحسل ٥٠

وأما الذي ذكروه ثالثاً. وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلو: فالجواب: إن لفظ العلوكا يستعمل في العلو يسبب الجهة، ققد يستعمل أيضاً في العلو يسبب القدرة. فإنه يقال: السلطان أعلى من غيره، ويكتب في أمثلة السلاطين: الديوان الاعلى. ويقال لامرهم(٢٧) الامر

ويدتب في امتنه السهرطين . العالم المعلى الأعلى . والمراد في الكل العالو ، والمراد في الكل العالو ، والمراد في الكل العالو ،

بمعنى: القهر والقدرة. لابسب المكان والجهة.

وأيضاً: قال الله تعالى لموسى: ولاتخف إنك أنت الأعلى (١٩٠) وقال: و ولا تهنوا ولاتحزنوا، وأنتم الأعلون (٧٠) ، وقال: وكلمة الله هى العلميا (٧١) ، وقال فرعون: وأنا ربكم الأعلى (٧٧) ، والعلم في هذه المواضع عمني العلم بالقدرة ، لا يمني العلم بالجهة .

و الدى يدل على أن المراد ما ذكر ناه : وجوه :

الأول: إنه تعالى قال: دسبح اسم ربك الأعلى(٧٢)، فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه ، والجهة شيء سواه ، فوجب أن تكون ذاته أعلى من الجهة ، وماكان أعلى من الجهة ، يمتقع أن يكون علوه بسبب الجهة . فثبت : أن علوه لنفس ذاته ، لابسبب الجهة ، ولايقال: الجهة ليست بشيء موجود حتى قدخل تحت قوله : دسبح اسم ربك الأعلى » لأنا نقول : قد بينا في باب الدلائل المقلية : أنها لا بد وأن تكون أمراً موجوداً .

الثانى: هو أنه تمالى لوكان فى جهة فوق. فإما أن يكون له فى جهة

⁽۱۷۷) لامرهم : خ د ۱۳۰۱ ت قرا

⁽۱۸) یقسالی: سقط شخ (۱۹) طسه ۱۲۸ (۷۰) آل عمران ۱۳۹

⁽۱۱) التـوية . ٤ (۲۲) النسازعات ٢٤ (۲۱)

^{· (}۷۳) أول الأعلى .

فرق: نهاية ، وإما أن لايكرن له فى تلك الجهة : نهاية ، فإن كان الأول لم يكن أعلى الأشياء لان الآحياز الحالية فوقه تكون أعلى منه ، ولأنه قادر على خلق الآجسام فى جميع الآحياز . فيكون قادراً على خلق عالم فى تلك الآحياز التي هى فوفه ، فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير أعلى منه . وإنما قلمنا : لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق ، لأن هذا الجانب المتناهى منه ، مخالف فى المماهية للجانب الذى هو غير متناه ، ولا يصح على كل واحد منهما ماصح على الآخر ، وصح أن ينقلب غير المتناهى متناهيا ، والمتناهى غير متناه ، وذلك ية تضى جواز الفصل والوصل فى ذات الله تعالى . وهو محال .

الثالث: إنه إذا كان غير متناه من جانب الفوق ، فلاجز و إلا وفوقه جز و آخر ، وكل ما فوقه غيره: لم يكن أعلى الموجودات ، فإذن ليس ف الملك الاجزاه شيء هو أعلى الموجودات ، فتبت بما ذكر نا: أن كل ماكان مختصاً بالجهة ، فإنه لا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات ، وإذا كان كذلك وجب أن يمكون علوه _ تعالى _ لا بالجهة والحيز ، وهو المطلوب .

وأما الدى تمسكوا يه رابعاً: وهو الآيات المشتملة على لفظ العروج. كقوله تعالى: ويدبر الآمر من السياء إلى الآرض. ثم يعرج إليه (١٤)، وقميله: وذى المعارج تعرج الملائكة والروح (٥٠) إليه، فجوابه: أن المعارج جمع معرج، وهو المصعد، ومنه قوله تعالى: وومعارج عليها يظهر ون (٢٠٦)، وليس في هذه الآيات (٧٧) بيان أن تلك المعارج معارج لاى شي. ؟ فعقطت حجتهم في هذا الباب، بل يحدوز أن تكون تلك

⁽Va) الممارج ٢ -- ٣

⁽١٤) السجدة ه

⁽٧٦) الزخرف ٣٣

⁽۷۷) الآية : خ

الممارج : معارج انعم اقد تعالى ، أو معارج الملائكة ، أو معارج الأهل الثواب واما قدوله تعالى: و تعرج الملائكة والروح إليه ، فنقول: ليس المراد مرف وإلى و فقوله وإليه ، : المحكان ، بل المراد : انتهاء الأمسور إلى مراده . و نظيره : قوله تعالى : وواليه يرجع الأمر كله (٧٨) ، والمراد : انتهاء أهل الثواب إلى منازل العزوالكرامة . كقول إبراهيم : ، إلى ذاهب إلى منازل العزوالكرامة . كقول إبراهيم : ، إلى ذاهب إلى ميادن (٧٩) ، ويسكرن هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها ، بالنسبة إلى أكثر المخلوقات .

وأما الذي تمسكوا به خامساً : وهو لفظ الإنزال والتغزيل . فجوا به :
إن مذهب الحصم : أن القرآن حروف وأصوات . فيكون الانتقال عليها محالاً . فكان إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق . فلم يجز التمسك به . وأيضا : فقد يضاف الفعل إلى الآمر به . كا يضاف للم المباشر . ألا ثرى أنه تعالى أضاف قبض الآرواح إلى نفسه . فقال تمالى : والله يتوفى الآنفس حين موتها (١٠٠) ، ثم أصافه إلى ملك الموت . فقال نقال : وقل : بتوفاكم ملك الموت (١٥) ، ثم أضافه إلى الملائكة . فقال : متى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا (١٥) » وأيضا : قال : وورسلسا لديهم يكتبون (١٥) ، ثم قال : ووإنا له كاتبون (١٥) » وأيضا : قال : ووسلسا ديؤون القه (٥٠) أي أولياء في وقال : و فال : و فال نواقه التوفيق .

⁽۸۷) هسود ۱۲۲ (۸۰) الزمر ۲۲ (۸۱) السخدة ۱۱، (۸۱) السحدة ۱۱، (۸۲) الانمام ۲۲ (۲۸) الاخرف، ۸۰ (۲۸) الانمام ۲۲ (۲۸) الانمام ۲۲ (۵۸) الاخرف، ۷۰ (۲۸) الاخرف، ۵۰ (۲۸) الزخرف، ۵۰ (۲۸) البقرة ۲

وأما الذي تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة د إلى ، ف حق اقة تعالى . كقوله: د إلى ربها ناظرة ، (٨٨) والنظر إلى الشيء يوجبرؤ بته بالز أن يمكون المراد من النظر هو الرؤية . على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب . وأيعنا : حكى اقه تعالى عن الخليل عليه السلام أنه قال : د إنى ذاهب إلى ربى سيهدين (٨١) ، وليس المراد منه : القرب بالجمة ، فكذا ههنا . واقه أعلم .

وأما الذي تممكوا به سابعا . وهو قوله تعمالي : وأم أمنتم من في السياه (٠٠) ، ؟ فجو ابه : إنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها . ويدل عليه وجهان :

الآول: إنه قال: ووهو الذي في السياء إله ، وفي الآرمن (١١) إله ، وهذا يقتضي أن يكون المراد من كونه في السياء ، ومن كونه في الآرض معني وإحدا . ولما كان كونه في الآرض ليس يمعني الاستقرار ، فكدلك كونه في السياء ، يجب أن لا يكون بمعني الاستقرار . سلمنسا . أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها . لكنا نقول بموجبه : فلم لا يجوز أن يكون المراد من وأم أمنتم من في السياء (٢٢)، ؟ الملائكة الذين هم في السياء ؟ لائه ليس في الآية (٣٠) ما يدل على أن الذي في السياء هو الآله لاالملائكة ، ولا شك أن الملائكة أهداء الكفار والفساق . سلمنا . أن المراد هو الله . تعالى ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد من وأم أمنتم من في السياء ،

⁽۸۸) القيامة ۲۳ (۸۸) المسامات ۹۹

⁽۹٫) الملك ۱۷ الزخرف ۱۸

⁽٩٢) الملك ١١ : وفي خ بدل « أم أمنتم من في السماء » : أم

⁽۱۳) الكلام: طاء الآية: خ

ملكة ؟ وخص السهاء بالذكر الآنها أعظم من الأرض تفخياللشأن.

وأما الذي تمكوا به ثامنا. وهو لفظ الحجاب. فجوابه: لم لايجوز أن يدكون المراد من الحجاب: عدم الرؤية. وذلك لأن الحجاب يقتضى المنع من الرؤية، فكان إطلاق لفط الحجاب على المنع من الرؤية: بحازا من باب إعلاق اسم السبب على المسبب.

وأما الذي تمسكو ابه قاسعا . وهو الآيات المشتملة على الرفع . كقوله تمالى : د بل رفعه الله إليه (٩٤) ، وقوله : د والعمل الصالح يرفعه (٩٠) ، فالجواب : إن الله تعالى لما رفعه الى موضع الكرامة ، ومكان آخر ، سح على سبيل المجاز _ أن يقال : إن الله تعالى رفعه إليه . كا أن الملك إذا عظم منصب إنسان (٩٦) حسن أن يقال : إنه رفعه من قلك المعرجة الى درجة عالية ، وأنه قربه (٩٧) من نفسه . و منه قوله تعالى : والسابقون السابقون : أو لئك المقربون (٩٨) ،

وأما الذي تمسكوا به عاشرا. وهو الآيات المشتملة على (لفظ (١٠٠) الصندية : (فلم لا يَحُوز أن يمكون المراد بالمندية : العندية بالشرف (١٠٠) والدليل علمه : قوله علمه السلام — حكاية عن رب العزة _ ": وأنا عند المنكسرة قلوبهم لا جلى ، وقوله : وأنا عند ظن عبدي بي ، بل هذا أقوى لان النصوص التي ذكروها تدل على أن الملائكة عند الله (وهذه النصوص

⁽۱۶) النساء ۱۰۸

⁽٩٥) ماطسر ١٠ (٩٦) انسانا: ط، منصب انسان: خ

⁽٩٧) يريه: ط ، قريه: خ

⁽٩٨) الواقعة ١٠ ـــ ١١ (٩٨) لفظ: ط

⁽١٠٠١) غلا يجوز أن يكون المراد بالمندبة : الحيز ، بل المراد بها الشرفة : ط

تدل على أن الله تعالى عند العبد . وأيعنا : قال (١٠٠٧ تعالى: وو إن له عند ال لزلني «١٠٠٧ وليس المراد بهذه العندية (العندية) (١٠٣٧ بالجهة فكذا همنا. فهذا هو الإشارة إلى الجو اب عن الوجوه التي تمسكو ابها من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى . و بالله التوفيق

وأما الآخبار التي تمسكوا بها. فنقول:

أما الجبر الأول: فلاهم أن من الداس من روى هذا الجبر على وجه آخر. فقال إنه عليه السلام قال: دوضع عرشه على السموات. هكذا، وقبب بإصبحه مثل القبة، فإن حملنا الرواية على هذا الوجه، فلا إشكال فيه البتة (وإما أن أخذنا بتلك الرواية ، فقال الشيخ أبو سلمان الحطابي: إن السكيفية عن الله تعالى، وعن صفاته : منتفية (١٠٠) والمقصود من هدا السكلام: التقريب والتفهيم وشرح عظمة الله تعالى من حيث يدركه فهم الإنسان (١٠٠). وقوله: دوإنه يشط به، معتاه إنه ليعجز عن جلاله وعظمته، حتى يشط به، إذا كان مغلوبا (١٠٠) وذلك لآن أطبط الرحل بالراك إنما يكون لقوة مافوقه، ولعجزه عن احتماله فهو عليه السلام يقرب (١٠٠) بهذا النوع (من التمسك عنده: معنى عظمته تعالى (١٠٠) وراتفاع عرشه، ليعلم المخاطب أنه تعالى أجل وأعلى من أن يحمل شبيها وارتفاع عرشه، ليعلم المخاطب أنه تعالى أجل وأعلى من أن يحمل شبيها لاحد من خلقه.

وأقول: إن ظاهر هذا الحديث يدل على كونه جمل متناهيا (في

⁽۱۰۱) ما بين القوسين : من خ (۱۰۲) من خ

⁽١.٤) الزيادة من خ

^{4:} Yeley (1.7)

⁽١٠٧) قريب : مل (١٠٨) بن عظبة الله تعالى : ط

القوة (١٠٠)) وإلا لما (ينسبة بالقوة وعلى كونه معتمداً على عرشه عنتاجاً إليه ،وإلا لما (١١٠))حصل الأطبط. وكل ذلك ينافى الألهية. فعلمنا: أنه لابد فيه من حل اللفظ على غير ظاهره.

وأما الحبر الثانى: وهو قوله عليه السلام . و لمساقضى الله الحلق . كتب كتابا فهو عنده فوق المرش ، فالجو اب عنه : ما تقدم من لفظ و عند ، في القرآن .

وأما الحبر الثالث: فجوابه: إن لفظ وأين ؟ كابجعل سؤ الاعن المكان فقد يجعل سؤ الاعن المنزلة والدرجة يقال: أين فلان من فلان ؟ فلمل السؤ ال كان عن المنزلة ، وإشارتها إلى السياء . أى هو رفيع القدر جدا ، وإنما اكتنى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها ، وقلة فهمها. وهذا الجواب يصلح أن يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر الثانى ، وهو لفظ وعنده ، لان لفظ وعند ، يذكر لبيان المنزلة والدرجة .

ومن هذا الباب أيضاً: أن رجلا قال النبي على: أبن كان ربنا قبل أن يخلق السهاء ؟ فقال عليه السلام: وفي عماء تعنه هواء، وفوقه هواء، وهذا بروى على وجهين:

أحدهما: بالمدوهو السحاب الرقيق.

والثائى: بالقصر . فإذا روى مقصورا كان المعنى: إنه تمالى كان وحده ولم يكن معه غيره . شبه العدم بالعمى . فكأنه قال : لم يكن شيء سواه ، لا فوق ولا تحت (ولاشمال ولا يمين(١١١)) فإذا قبل : كان في

⁽١٠٩) في القسوة: ط (١١٠) من خ

ط (۱۱۱) من ط

ومن هذا الباب أيصنا : ماروى أنس رضى اقد عنه حقال : كان جبر بل عند النبي برائي فتاه ملك . فقال : أين تركت ربنا؟ فقال : في الارصنين لجاء آخر . فقال : أين تركت ربنا؟ فقال : في سبع سموات الجاءه آخر . فسأله عنه ؟ فقل : في المشرق . وآخر في المغرب . والتأويل : إنه على وفق قوله تعالى : دوهو الذي في السباء إله ، وفي الارض إله (١١٠) ، وقوله : د فأينها وقوله : د وهو الله في السموات وفي الارض (١١٦) ، وقوله : د فأينها تولوا فتم وج اقد (١١٧) ، أي هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير والإلهية .

وأما قعة المعراج · فالمقصود: أنه بريه الله ـ تعالى ـ أنواع عظوقاته فيلعالم العلوى والعالم السفلى ، لتكون مصاهدانه للدلاتل أكثر ، فتصير نف أقوى وأكل . كا في حق الحليل ـ عليه السلام ـ

و أمانو له : • ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى(١١٨) ، ففيه و جوه :

⁽۱۱) معناه : ط (۱۱) خصین : خ (۱۱) خصین : خ (۱۱) الزخرف ۸۸ (۱۱۳) الانعام ۳ (۱۱) البقسرة ۱۱۰ (۱۱) النجم ۸ – ۴

الا ول : إن هذا الدنو دنو المنزله والكرامة . كقوله تعالى: وواسجد واقترب (١١٩) ، وقال عليه السلام - حكاية عن الله تعالى - : د من تقرب إلى شبراً ، تقربت إليه ذراها ،

الثانى: وثم دنا فتدلى، أى جيريل دنا من محمد – عليهما السلام – والمدليل عليه : قوله تعالى فى آية أخرى : (واقد رآه بالأفق المبين (١٢٠)) ثم لما دنا جيريل من محمد – عليهما السلام – حصل الوحى من الله تعالى إليه ولهذا قال (١٢١): وفاوحى إلى عبده ما أو حي (١٢٢)،

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون و ياهامان ابن لي صرحاء (١٣٢) فهو أنهذا الدكلام من فرعون . وهو مهارض بأن موسى ـ عليه السلام . لم : يقل الرب في السهاء ، بل قال : ورب السهاء (١٢٣) ، ثم إن فرعون كان قد ظن فيه أن الإله مستقر في السهاء . فهذا هو الجواب عن هسده المشبهة (وباقة المتوفيق (١٢٤))

⁽١١٩) آخر العلق

⁽۱۲۰) التكوير ۲۳۰

⁽۱۲۲) غافسر ۱۳۳

⁽١٢٤) سنط خ

⁽۱۲۱) النجم ، ۱ (۱۲۳) الشعراء

الفصسل الحسادي والثلاثون في كلام كلي في أخبار الآهاد

نقول: أما التمسك بخيرالواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز .ويدل عليه وجوه:

الاول: إن أخبار الآحاد مظنونة . فلا يجوز المرسك بها فى معرفة الله تمالى وسفاته . وإنما قلنا . إنها مظنونة . وذلك لأنا أجمنا على أن الرواة ليسوا معسومين . وكيف والروافيس علما انفقوا على عصمة دعلى (رضى الله عنه (۱)) وحده . هؤلاء المحدثون كفروه . وإذا كان القول بعصمه دعلى . كرم الله وجهه بي يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة دعلى فكيف يمكنهم القول بعصمة هؤلاء الرواة ؟ وإذا لم يكونوا معصومين ، كان الخطأ عليهم جائزاً ، والكذب عليهم جائزاً . وحينتذ لا يكون صدقهم معلوما ، بل مظنونا . فثبت : أن خبر الواحد مظنون . فوجب أن لا يحود النهسك به . لقوله تعالى : وإن الظن لا يغني من الحق شبئاء (۲) ولقوله تعالى في صفة الكفار : م إن يتبعون إلا الظن (۳) ولقوله : و ولانقف ما ليس لك به علم (ع) ولقوله : و وأن تقولوا على إلله مالا تعلون (٥) م ترك العمل في فروع الشريعة به لأن المعلوب فيها الظن به فروع الشريعة به لأن المعلوب فيها الظن به فوجب أن

⁽۱) سقط خ (۲) النجم ۲۸

⁽٣) النجم ٢٨ (٤) الاسراء ٣٦

ده) الأعراف ٢٢

والعجب من الحشوية. أنهم يقولون: الاشتغال بتأويل الآيات المنشابهة. غير جائز، لآن تعيين ذلك التأويل: مظنون، والقول بالغلن في القرآن (لايحوز(١)) مم إنهم يتكلبون في ذات الله تعالى وصفاته باخيار الآحاد، مع أنها في غاية البعد عن القطع واليقين، وإذا لم يحوزوا تفسير ألفاط القرآن بالطريق المظنون، فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى، وفي صفاته، يمجرد الروايات الصحيفة أولى.

الثانى: إن أجل طبقات الرواة قدراً ، وأعلام منصباً : الصحابة _ رمنى الله عنهم _ ثم إنا نعلم ، أن رواياتهم لاتفيد القطع واليقين. والدليل علمه : أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم : أن كل واحد منهم طعن فى الآخر ، ونسبه إلى مالا ينبغى .

اليس من المشهور: أن عمر طعن فى خالد بن الوليد؟ وأن ابن مسمود وأبا ذر ، كانا يبالغان فى العلمين فى عثبان؟ وفقل عن عائشة - رضى اقه عنها - أنها بالغت فى العلمن فى عثبان؟

وأليس أن عمر قال في عثبان: إنه بحلف بأقاربه ؟ وقال في طلحة والزبير: أشياء أخر، تجرى هذا المجرى .

اليس أن علياً (كرم أقد وجهه)(٢) سمع أن أبا هريرة يوماً كان يقول: أخبرنى خليل أبو القاسم . فقال له على : منى كان خليلك ؟

الیس آن عمر ـ رضی الله عنه ـ نهی أبا هر یرة عن كاثرة الرو ایه ؟

الیس آن ابن عباس (رضی الله عنهما) ((طعن فی خبر أبی سعید فی الحرق ، وطعن فی خبر أبی سعید فی الحرق ، وطعن فی خبر أبی هر یرة فی غسل البدین . وقال كیف یصنع (عبر أمنا) (() ؟

 ⁽٦) غير جائز : خ
 (٧) كرم اللسه وجهه : ط
 (٨) من خ
 (٩) طهرا منا : ط

أليس أن أباهريرة لما روى : دمن أصبح جنبا فلا صومه، طعنوا فيه؟ أليس أن ابن عمر لما روى : د أن الميت ليعذب ببكاء أهسله عليسه ، : طعنت عائشة فيه ، بقوله تعالى : د والاتزر وازرة وزر أخرى، (١٠)

الیس انهم طعنوا فی خبر فاطمة بفت قیس ، وقالوا: لاندع کتاب ربنا ، وسنة نبینا ، لخبر امرأة ، لاندری أصدقت أم كذبت ؟

أليس أن عمر طالب أبا موسى الأشمرى في خبر الاستئذان بالشاهد وغلظ الأمر عليه ؟

أليس أن علياً كان يستحلف الرواة ؟

اليس أن عليا قال لعمر (رضى الله عنهما)(١١) في بعض الوقائع : إن قار بوك فقد غشوك ؟

واعلم: أنك إذا طالعت كتب الحديث ، وجدت من هذا الباب مالا يعد و لا محصى .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : الطاءن . إن صدق ، فقد توجه الطمن على المطمون، وإن كذب فقد توجه على الطاعن . فكيف كان فتوجه الطمن (١٧) لازم إلا أنا قلمنا : إن اقد تعالى أثنى على الصحابة .. رضى اقد عنهم - فى القرآن على سبيل العموم . وذلك يفيد ظن العمدق . ولهذا المرجيح قبلنا رواياتهم في فروع الشريعة . أما الكلام في ذات الله وصفاته ، فكيف يمكن بناؤه على (هذه)(١٣) الروايات العنميفة ؟

الثالث : وهو أنه اشتهر فيما بين الآمة : أن جماعة من الملاحدة ، ومنعوا أخياراً منكرة ، والمحدثون ترويجها على المحدثين . والمحدثون

⁽۱۰) غاطسر ۱۸ (۱۱) من خ (۱۲) غالطس: خ (۱۳) على الرواية: خ

اسلامة قلوبهم ماعرفوها ، بل قبلوها . وأى منسكر فوق وصف الله تعالى عايقد ح في الإلهية ، ويبطل الربوية ؟ فوجب القطع في أمثال هذه الآخبار بانها موضوعة . وأما البخاري والقشيرى فهما ماكانا عالمين بالغيوب ، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما ، وأما اعتقاداً فهما علما جميع الآحو الله الواقعة في زمان الرسول تلق إلى زمافنا ، قذلك لا يقوله عاقل . وغاية ما في الباب : أنا نحسن الظن بهما ، وبالذين رويا عنهم [لا أنا ([ذا)(١٤) شاهدنا خبر امشتملا على منكر ، لا يمكن إسناده إلى الرسول تلك في قطعنا باله من أوضاع الملاحدة ، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين .

الرابع: إن هؤ لا المحدثين يخرجون الروايات بأقل الملل . مثل : إنه كان ما ثلا إلى حب د على ، ، فكان رافعنيا ، فلا تقبل روايته . ومثل : كان معبد الجهني ، قائلا بالقدر ، فلا تقبل روايته . وما كار فيهم عاقل يقوز: إنه وصف الله تعالى عا يبطل إله يته وربوبيته ، فلا تقبل روايته (إن)(١٠) هذا من العجائب .

الخامس: إن الرواة الذين سمعوا هذه الآخبار من الرسول على ماكتبوها عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئا في مجلس، ثم أنهم دووا تلك الآشياء بعد عشرين سنة أو أكثر . ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة، ثم رواه بعد العشرين والثلاثين من لا يمكنه رواية تلك الآلفاظ بأهيانها . و هذا كالمعلوم بالعشرورة . وإذا كان الآمر كذلك، كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الآلفاظ : ليس من ألفاظ الرسول بالله بل ليس ذلك إلا من ألفاظ الراوى (ما)(١٠)

⁽١٤) اذا : ستط : خ

⁽ه 1) ان : طواعلم أن الشييخ « زاهد الكوثرى » كان يقول بذلك ، مقد طعن في بعض المنسرين بانه بجسم . (١٦) ما : خ

سمع ما جرى فى ذلك المجلس؟ فإن من سمع كلاما فى بجلس واحد، ثم إنه ماكتبه، وماكر وعليه كل يوم، بل ذكره بعد عشرين سنه أو ثلاثين و فالنظاهر: أنه ينسى منه شيئا كثيرا، أو يتشوش عليه نظم الكلام وترتيبه و تركيبه . وسع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به فى معرفة ذات الله تمالى وصفاته ؟

و اهلم: أن هذا الباب كثير الكلام. إلا أن القدر الذي أورد ناه كان في بيان أنه لا بحوز النسك في أصول الدين بأخبار الآحاد (واقه أعلم)(١٧)

(١٧) والله أعلم: ط

الفصل الثاني والثلاثون ف

أن البراهين المقاية أذا صارت ممارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحسال فيها ؟

اعلم: أن الدلاتل القطعية العقلية إذا فامت على نبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة نقيلة يشعر ظاهرها بخلاف ذلك . فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل و النقل ... فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ... وإما أن تبطلهما (۱) ... فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال ... (وإما أن تكذب الظواهر النقلية ، وتصدق الظواهر العقلية) (۲) وإما أن تصدق الظواهر النقلية و تكذب الظواهر العقلية ... وذلك وإما أن تصدق الظواهر النقلية و تكذب الظواهر العقلية .. ولا إذا عرفنا بالحلائل المقلية : إثبات الصانع ، وصفائه ، وكيفية دلالة المعجرة على عدق الرسول المقلية : إثبات الصانع ، وصفائه ، وكيفية دلالة المعجرة على في الدلائل المقلية القطعية ، مار العقل متهما ، غير مقبول القول . ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول . ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول . ولا كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول . فشبت : أن القدح في العقل لتصحيح النقل ، يفضي إلى القد في العقل والنقل مما . وإنه باطل . ولما بطلت الأقام الأربعة لم يبق إلا أن وقطع بمقتضى)(ع) الدلائل العقلية (٥) القاطعة : بأن دهذه الدلائل ويقطع بمقتضى)(ع) الدلائل العقلية (٥) القاطعة : بأن دهذه الدلائل ويقطع بمقتضى)(ع) الدلائل العقلية (٥) القاطعة : بأن دهذه الدلائل ويقطع بمقتضى)(ع) الدلائل العقلية (٥) القاطعة : بأن دهذه الدلائل

⁽۱) نبطان : ط (۲) زیادہ ح

⁽١) نقطع بنتيض : خ (٥) النقلية : خ

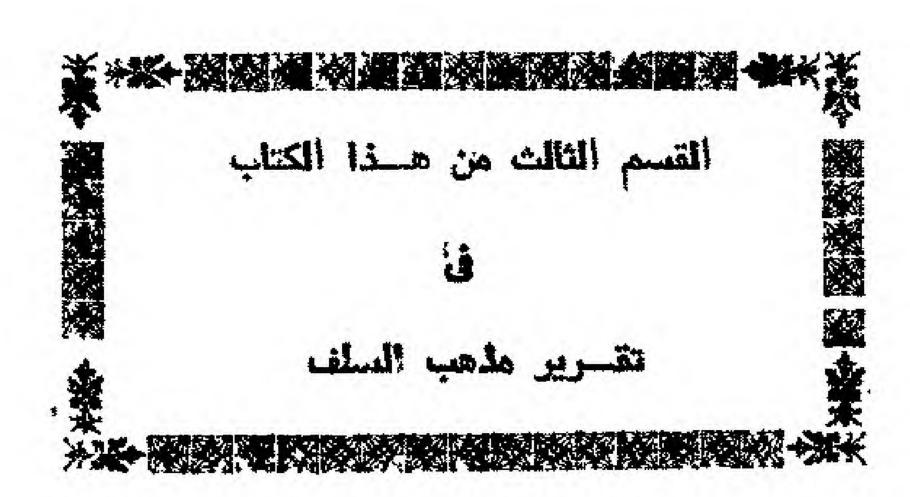
النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو (يقال: إنها صحيحة) (١) إلا أن المراد منها فير ظواهرها . ثم إن جوزنا التأويل : اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل . وإن لم تجود التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى . فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات (وبافة التوفيق)(٧)

(٦) ان كانت صحيحة : خ

(٧) منط ــ واعلم: إن القانون الكلى الذي يقول به الامام مخرالدين وهو القانون الصحيح ــ لم يأخذه عن الغرالي والجويني وغيرهما من علماء المدرسة الاشعرية محسب ، بل هذا القانون منصل في كتساب « الفصل » لابن حزم الاتدلسي ، في الجزء الأول ، وابن حزم ــ رحمه الله ــ متعصب له أكثر من تعصب الامام مخر الدين ، وقد نظم صاحب « المنتخب الجليل » شعرا في هذا القانون ، هو :

اذا ما النقل خالف حكم عقل نؤله ، فنكسبه رجـــوعا لأن العقل اصـل النقل مهما يخالف اصله ، سقطا جميعا

والشيخ ابن تيمية يقول في « درء تعارض العقل والنقسل » : « اذا تعارض الشرع والعتل وجب تقديم الشرع » وقوله صحبح في نعليل أحكام الشريعية . غلو قال انسان ما : ما الحكمة في تحسرهم لحم الجمل على بنى اسرائيل . لأن العقل يقول أن لحم الجمل كسائر لحوم الأنعام غير مضر للصحة ؟ من المكن أن يتول الشيخ ابن تيمية في هذا وشبهه : أن الشرع بقدم لأن احكام الله لا تعلل لأن مشرعها احكم من بنى البشر . وقوله غير صحيح في آيات الكتاب _ وما القانون الا في آيات الكتاب ، وابن تيمية يشاعب ليمنع المجاز في آيات الكتاب ... قان قول الله تعالى ان المنافقين « نسوا اللسه فنسيهم » قول شرعى والنسيان غير جائز على اللسه . وهسذا تول عقلى ، والتمارض هنسا حاصل بين ظاهر النص الشرعى الذي يثبت نسيانا لله الذي لا ينسى ، وبين الحكم العقلى الذي يهنع النسيان عن الله الذي لا ينسى ، وعليه ، قلا بد من الساويل ، ويتعبن أن يقدم الحكم المقلى الذي هو عدم النسيان ، على ظاهر الحكم الشرعى الذي يثبت النسيان . هــذا هو منانون الامام مضر الدين ، وعلى منانونه نقول في هذا النص : ان النسيان على المجاز هو الاهمال . أي تعاليم الله فاهملهم اللسه ونزع منهم عنايته ورحمته .



وفيه فصول:

القمسل الأول

i

أنه هل يجوز أن يحصل في كنساب الله العالم به ؟ ما لا سبيل لنسا الى العالم به ؟

اعلم: أن كثيرا من الفقها. والمحدثين والصوفية، يجوزون ذلك . والمتكلمون ينكرونه . واحتجوا بالآيات والاخبار (والمعقول(١)).

أما الآيات فكثيرة.

أحدها: قوله ثمالى: «أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب أفغالها(٢).
أمر الناس بالتدبر في القرآن. ولوكان القرآن غير مفهوم، فكيف يا. رنا بالتدبر فيه ؟

الثاني: قوله تعالى: وأفلا يتدبرون القرآن؟ ولوكان من عند غيرالله لوجدوا فيه أختلافا كثيراً (٢) ، فكيف يأمر نا بالتدبر فيمه ، لمعرفة نني التناقص في الاختلاف ، مع أنه غير مفهوم للخلق؟

الثالث: قوله تمالى: « وإنه لتغزيل رب العمالمين ، نول به الروح الأمين ، على قلبك . لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين() ، ولو لم يمكن مفهوما ، فكيف يمكن أن يكون الرسول منذرا به ؟

⁽١) سقط خ

⁽۳) النساء ۸۲

⁽Y) acac (Y)

⁽٤) الشعراء ١٩٢ --- ١٩٥

وأيضا : قوله: دبلسان عربی مبین (°)، بدل علی أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان كذاك ، وجب أن يكون معلوما .

الرابع: قوله تعالى: ولعلمه الذين يستنبطونه منهم(٦)، والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الإحاطة بمعناه.

الخامس: قوله تعالى: و تبيانا لـكل شي. (٧) ، وقوله: دما فرطنا فى الكتاب من شي. ه (٨)

السادس: قوله تعالى : د هدى للمتقين(۱)، وما لا يكون معملوما لا يكون هدى .

السابع: قوله تعالى: «حكمة بالغة(ا)» وقوله : « وشفاء لما فى الصدور و هدى و رحمة للمؤمنين(١١) » وكل هذه الصفات لا تحصل فى غير المعلوم .

الثامن: قوله تعالى: وقد جاءكم من الله نور ، وكتاب مبسين (١٢)، ولا يكون مبينا إلا وأن يتكون معلوما .

التاسع : قوله تعالى: . أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم؟ إن فى ذلك لرحمة وذكرى (١٥٢) ، فكيف يسكون الكتاب كافيا ، وكيف يسكون ذكرى ، مع أنه غير مفهوم ؟

العاشر : قوله تعالى : « هذا بلاغ للناس ، وليتذروا به(١٤) ، فكيف

⁽٥) الشعراء ١٩٥ (٦) النساء ٨٣ (٧) النصلي ٨٩ (٨) الأنعسام ٣٨ (٩) البنسرة ٢ (١٠) القيسر ٥ (١١) يونس ٥٧ (١٢) المسائدة ١٥ (١٢) المسائدة ١٥ (١٤) أبراهيم ٥٢ (م ١٥ ــ اساس النقديس)

يكون بلاغا، وكيف يقع الإنذار به ، وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية : , و ليذكر أولو الآلباب (١٥٠ ، و إغايـكون كذلك إذا كان معلوما.

المهادي عشر: قوله تعالى: دقد جا. كم برهان من ربكم، وأنزلنا إليكم نورا مبينا (١٦٠)، فكيف يكون برهانا ونورا مبينا، مع أنه غير معلوم.

الثاني عشر : قوله تعالى : و فن اتبع هداى ، فلا يضل و لا يشق، و من أعرض عنذكرى ، فإن له معيشة صنكا (١٥٧) ، وكيف يمكن اتباعه تارة ، والإعراض عنه أحرى ، مع أنه غير معلوم ؟

الثالث عشر: قوله تعالى: د إن هذا القرآن يهدى للتى هي أقوم(١٨). وكيف يكون هادياً ، مع أنه غير معلوم للبشر؟

الرابع عشر: قوله عز وجل: وآمن الرسول بما أنزل إليه من ربه (۱۱). إلى قوله : و ديمه تا وأطعنا ، والطاعة لا تمكن إلا بعد العلم. فو جب كون القرآن مفهوما .

* * *

وأما الآخبار. فقوله على : وإنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به ، لن تضلوا . كتاب الله ، وعترتى (١٠) ، وكيف يمكن النمسك به ، وهو غير معلوم كروعن على – رضى الله عنه – عن النبي على أنه قال : وعليكم بكتاب الله . فيه نبأ ما قبلسكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهول ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى

⁽۱۵) أبراهيم ۲٥

٠ ١٢٤ ــ ١٢٢ ـــ ١٧٤ طـــه ١٢٢ ــ ١٢٤ .

⁽١٨) الاسراء ٩ (١٩) اليقسرة ٢٨٥

⁽۲۰) دسنتی وعترتی : ملا

فى غيره، أضله أنه . هو حبل انه المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم . هو الذي لا تزيغ به الآهواء، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه . من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم ،

وأما المعقول . فن وجوه:

* * *

الأول : إنه لو ورد في الفرآن شي. لاسبيل لنا إلى العلم به ، لكانت تلك المخاطبة نجري مخاطبة العربية بالزنجية . وهو غير جائز .

الثانى: المقصود من الكلام: الإفهام، ولولم يكن مفهوما، لكان عبثا.

الثالث: إن التحدي وقع بالقرآن. وما لم يكن معلوما، لم يجز،
التحدي به.

فهذا بجموع كلام المتكلمين (وبالله التوفيق)(٢١)

* * *

احتج مخالفوهم بالآية ، والحبر ، والمعقول .

أما الآية . فن وجهين .

الأول: قوله تعالى فى صفة المتشابهات : دوما يعلم تأويله الا الله (٢٢٠)، و الوقف همنا لازم . و سيأتى دليله إن شاء الله ،

الثاني : الحروف المقطعة المسطورة (٢٢) في أوائل السور .

وأما الحبر. فقوله عليه السلام: م إن من العلم كبيئة المكرون، لا بعلمها الا العلماء بالله . فإذا نطقوا به أفكره أهل الغرة بالله ،

⁽۲۲) آل عمران ۷

⁽٢١) من طا

⁽۲۳) المذكورة : ط

وأما المعقول: فهو أن الافعال التي كلفنا بها قسمان: منهما ما نعرف وجه الحكة فيه على الجلة بعقولنا ، كالصلاة والزكاة والصوم . فإن الصلاة تواضع وتضرع للخالق، والزكاة إحسان إلى المحتّــاجين، والصوم قهر النفس. ومنها ما لانعرف وجه الحسكة فيه ، كأفعال الحج. فإنا لانعرف وجه الحكة في رمى الجرات ، والسعى بين الصفا والمروة . ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول ، فكذا يحسن بالنوع الثاني . لأن الطاعة من النوع الأوز لا ندل على كال الانقياد، لاحتمال أن المأمور، إنما أتى به لما عرفه بعقله الانقياد، ونهاية التسليم، لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتـة، لم يكن إتيانه به ، إلا لمحض الانقياد والتسليم . وإذا كان الأمر كذلك في الآفعال، فلم لا يجوز الأمر كذلك في الأقوال؟ وهو أن الذي أنزله الله علينا ، وأمرنا بتعظيمه في قرآنه ، ينقسم إلى قسمين : منه ما يعر ف معناه (ونحيط(٢٤)) بفيدواه، ومنه ما لا نعرف معناه البتة، ويكون المقصود من إنزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه : ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى .

بل همنا قائدة أخرى: وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى، و أحاط به، سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المفصود مع جزمه بأن المتكام بذلك أحكم الحاكمين، فإنه يمقى قلبه ملتفتا إليه أبدا، ومفتكرا فيه أبدا.

ولباب التمكليف: اشتغال السر بذكر الله تعالى ، والتفكر في كلامه

⁽١٤) ولا نحيط: ط

فلا يبعد أن يقال: إن في بقاء العبد ملنفت الذهن مشتغل الخماطر بذلك أبدا: مصلحة عظيمة له ، فيتعبد الله تعمالي بذلك ، تحصيلا لهذه المصلحة .

⁽٥٧) سقط خ

الفصل الثاني

. \$

وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

اعسلم: أن كتاب الله تعالى : دل على أنه بكليته محكم، ودل على أنه بكليته متشابه، و دل على أن بعضه محكم و بعضه متشابه .

أما الذي يدل على أنه بكليته محكم: فهو قوله تعالى: «آلر. كتاب احكمت آياته (۱) ع ـ و آلر. تلك آيات الكتاب الحسكيم » (۲) قد ذكو في هاتين الآيتين : أن جميمه محكم . و المراد من المحكم بهذا للمنى: كونه حقاً في الفاظه، وكونه حقاً في معانيه . وكل كلام سوى القرآن ، فالقرآر أفعنل منه في لفظه ومعناه . وأن أحداً من الحلق لايقه رعلى (الإتيان بكلام) (۳) يساوى القرآن في لفظه ومعناه . والعرب تقول في البناء الوثيق ، والعهد الوثيق ، الذي لا يمكن حله (٤) : اذه محكم . فهذا هوفي وحدف كل القرآن بأنه محكم .

وأما الذي يدل على أنه بكليته متشابه : فهو قوله نعالى : وكتاباً متشابها ه (٥) والمعنى: أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن والفصاحة ، ويصدق بعضه بعضا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « ولوكان منعند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا ، أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ، ولتفاوت نعق الكلام في الجزالة والفصاحة .

وأما الذي يدل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه . فهو قوله تعالى :

⁽۱) أول هود (۲) أول لقمان (۳) كلام: خ (۶) نقضه: ط (۵) الزمر ۲۳

هو الذي أنول عليك الكتاب. منه آيات محكات _ هن أ الكتاب _ واخر متشابهات، (٢) ولابد لها من نفسير المحكم والمتشابة بحسب أصل اللغة، ثم من نفسيرهما في عرف الشريعة. أما المحكم في اللغة: فالعرب تقول حكمت و حكمت و حكمت ، بمدني: رددت (ومنعت) (٢) و الحاكم بمنع الفظالم عن الظالم، و حكمة اللجام بمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخمي : وأحكم اليتم كا تحكم ولدك ، أي امنعه من الفساد . وقوله : احكموا سفهاء كم ، أي امنعوه . وبناء محكم أي وثيق بمنع من تمرض له . وسميت الحكة حكمة ، لانها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي . وأما المتشابه : فهو أن يكون أحد الشبئين متشابها للآخر ، بحيث بعجز وأما المتشابه : فهو أن يكون أحد الشبئين متشابها للآخر ، بحيث بعجز وقال : وتصابب قلوبهم ، (١) ومنه اشتبه الآمر . إذا لم يفرق بينهما . ويقال لا محاب الخاريق : أصحاب الشبهات . وقال عليه السلام : الحلال ويقال لا محاب الخاريق : أصحاب الشبهات ، وق رواية (أخرى) (١١) ومتشابهات ، وفي رواية (أخرى) (١١)

وأما ى عرف العلماء . فاعلم : أن الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه ، وكتب من تقدمنا مشتملة عليهما . والذي عندي فيه : أن اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى . إما أن يتكون محتملا لغير ذلك المعنى ، أو لا يكون ؟ فإن كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملا لغيره فهو النص ، وإن كان محتملا لغير ذلك المعنى . فإما أن يكون احتماله لاحدهما راجحاً على الآخر ، وإما أن لا يكون . بل يكون احتماله لهما على السوية . فإن كان على السوية . فإن كان

⁽٦) آل عمران ٧ (٧) سقط خ (٨) الله: خ (٩) البقرة ٧٠ (١١) البقرة ١١٨ (١١) أخرى: سقط خ

احماله لاحدهمار اجداً على احتماله للاخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجع ظاهر ا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا ، وأما إن كان احتماله لهما على السوية . كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركا ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعبين (۲۰) يحملا (۲۰) يحملا (۲۰) يحملا (۲۰) يحملا (۲۰) يخرج من هذا التقسيم : أن اللفظ إما أن يكون نصا أو ظاهر آو بحملا ، أو مؤولا . فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح ، إلا أن النص والظاهر بشتركان في حصول الترجيح) (۱۶) وهذا القدر هو المسمى بالمحكم وأما المجمل والمؤول . فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة . إلا أن المجمل لارجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين (والمؤول فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين (والمؤول فيه وجمان بالنسبة إلى طرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۰) الرجحان بالنسبة إلى طرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۰) الرجحان بالنسبة إلى طرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۰) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۰) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة إلى مرفي المشترك ، وهو عدم) (۱۵) الرجحان بالنسبة النسبة المن بالنسبة المناب بالنسبة المناب المنسبة المناب بالنسبة ب

ثم اعلم : أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهو مين على السوية . فهنا يتوقف الذهن . مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر . وإنما الصحب المشكل : أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً فى أحد المفهو مين ، ومرجوحاً فى الآخر ، ثم إن الراجح يكون باطلا ، والمرجوح حقا ، مثاله من القرآن : قوله تعالى : • وإذا أردنا أن نهلك قوية ، أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ه (١٦) فظاهر هذا الكلام : أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ، وعكمه : قوله تعالى : • إن الله لا يأمر بالفه شاه ، (١٧) (رداً على الكفار

المنيين : ط (١٢) المنيين : ط

⁽١٤) ما بين ملقوسين : سقط خ

⁽١٥) ما بين القوسين : سقط خ (١٦) الاسراء ١٦

⁽۱۷) الأعراف ۲۸

فيها حكى عنهم : و براذا فعلوا فاحشة . قالوا ، وجدنا عليها آباءنا ، والله أمر نا يها ،)(١٨)

وكدلك قوله تعالى: ونسوا الله قنسيهم ع(١٩) (وظاهر النسيان ماكان عند العلم ، ومرجو حهالترك في قوله تعالى: وفأنساع أنفسهم ه(٢٠) وعكمة قدوله: وماكان ربك نسيا ع(٢١) وقدوله: ولا يضل دبى ولا ينسى ع(٢١)

فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه . وبالله التوفيق •

(١٥) الأول: ط (١٦) معينانني : ط (١٧) مطرودا : ط (١٨) حاصل : ط (١٨) هو : ط (٢٠) هو : ط (٢٠) من خ (٢١) الروايات : ط (٢٢) سقط خ

الفصــل الثالث ف

الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة

اعلم: أن هذا موضع عظيم وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة (لمذهبه : محكمة ، والآيات الموافقة) (١) لمذهب الخصم: متشابهة . فالمعتولى يقول: إن قوله : وفن شاء فليؤ من ، ومن شاء فليكفر ، : محكم . وقوله : ووما تشاءون إلا أن يشاء الله ، : متشابه . والسنى يقلب القضية في هذا الباب والأمثلة كثيرة . فلا بد ههنا من قانون أصلى يرجع إليه في هذا الباب . فنقول . إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى . فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج في معنى . فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج المكلام عن أن يمكون حجة . ثم ذلك الدليل المنفصل إما أن يمكون لفظيا أو عقليا .

أما (القسم (٢)) الأول. فنقول هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين: تعارض ، وإذا وقسع التعارض بينهما ، فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر ، أولى من العكس . اللهم إلا أن يقال: احد الدليلين قاطع ، والآخر ظاهر ، والقاطع راجح على الظاهر . أو يقال: كل واحد منهما ، وإن كان ظاهراً ، إلا أن أحدهما أقوى. إلا أنا نقول: أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا قمكون قطعية ، لأنها موقوفة على نقد ل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتواك ، والمجاز ،

⁽۱) زیادة ،ن خ

والتخصيص ، والإضمار ، وعلى عدم المعارض النقلى والعقلى. وكل و احدة من هذه المقدمات . مظنو نة . و الموقوف على المظنون . أولى أن يكون مظنونا . فثبت : أن شبئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا .

وأما الثانى: وهو أن يقال: أحد الظاهرين أقوى من الآخر، إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثانى: مقدمة ظنية. والظنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل العقلية القطعية. فثبت بما ذكرنا: أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال متنع. وإذا حصل هذا المعنى، فمند ذلك بجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ، ليس ما أشعر به ظاهره مثم عند هذا المقام: من جوز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوزه، فوص عليه إلى الله تعالى (وبائة التوفيق (٢)).

⁽٢) سقط خ

الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف

حاصل هذا المذهب: أن هذه المتشابهات يجب القطسع فيها بأن مراد الله تعالى ، الله تعالى منها شيء غير ظو اهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الحوض في تفسيرها . وقال جهور المتكلمين: بل يجب الخوص في تأويل المك المتشابهات .

واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه:

الأول: التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى: . وما يعلم تأويله إلا الله (1) . . والذي بدل على أن الوقف و اجب وجوء :

الأول: إن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال: و فأما الذين فى قلوبهم ذيخ ، فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله (٢) ، فلو كان طلب المتشابه جائزا . لما ذم الله تعالى على ذلك فإن قبل : لم لا يحوز أن يسكون المراد منه : طلب وقت قيام الساعة ، كا فى قوله تعالى : د يسئلو نك دن الساعة أيان مرساها ؟ قل : إنما علها عند دبي (٣) ، ويحتمل أن يكون المراد منه : طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب، وطلب الأوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر . كما قالوا : ولو ما ناتينا

⁽٢) آل عمران ٧

⁽۱) آل عمران ٧

⁽٣) الاعراف ١٨١١

بالملائمكة (٤) و قيل: إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين: محكم و متشابه، و دل العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحدكم، و حمله على معناه الذي ليس راجحا: هو المتشابه .ثم إنه تمالى: دم طريقة من طلب تأويل المنشابه سركان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض: تركا للظاهر.

الثانى : إن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون: وآمنا به (٠) وقال فى سورة اليقرة : د فأما الذين آمنوا فيعلون أنه الحق من رجم (١) فه و لا الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل ، لما كان لهم فى الإيمان به مزيد (٧) مدح . لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به ، أما الراسخون فى العلم فهم الذين علوا بالدلائل القطمية العقلمية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ، وعلوا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلوا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلوا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث. فإدا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مرادا به تعالى ، بل مرادات تعالى منها غير ذلك الطاهر . ثم فوضوا تعبين ذلك المراد إلى علمه ، وقطموا بأن ذلك المهنى _ أى معنى كان _ ؟ هدو الحق والصواب . فهدى لا ممنى كان _ ؟ هدو الحق والصواب . فهدى لا يعلن ذلك المهنى _ أى معنى كان _ ؟ هدو الحق والصواب . فهدى لا يمان ذلك المهنم بالمنابهات عن الإيمان و الجزم بصحة القرآن .

التالث: إنه لو كان قوله تعالى . د والراسخون فى العلم ، معطوفا على قوله د إلا الله ، له الصار قوله ؛ د يقولون آسنا به » : ابتدا. و إنه بعيد عن

⁽٤) المجر ٧

⁽٥) آل عمران ٧ (٦) البقرة ٢٦

⁽٧) مزید: خ ، من: ط (٨) یدرکون: ط

الفصاحة. لأنه كان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به ، أو يقــال . ويقولون آمنا به .

فإن قبل : في تصحيحه وجهار :

الآول: أن يكون التقدير: هؤلا القائلوز بالتأويل و يقولون آمنا به، والثانى: أن يكون التقدير: هؤلا القائلوز بالتأويل و يقولون آمنا به، والثانى: أن يكون، بقولون، حالا من «الراسخين، قبل.

أما الأول: فدفوع. لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار، أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.

والثانى: ضعيف أيضا. لأن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره، وهمهنا تقدم ذكر الله (تسالى(١)) وذكر الراسخين فى العلم، فوجب أن يكون قوله: «يقولون آمنا به ، عالا من «الراسخين » لا من «الله ، تعالى . فيكون ذلك تركا للظاهر ، من حيث إن الظاهر يقتضى أن يكون ذلك عالا عن كل من تقدم ذكره . فثبت: أن القول بجواز التأويل بحوج إلى الإضمار فى هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لا يحوج اليه . فكان أولى .

الرابع: قوله تعالى: «كل من عند ربنا، يعنى: أنهم آمنوا بماعرفوه على التفصيل (وبمـــالم يعرفوا تفصيله وتأويله . إذ لوكانوا عالمين بالتفصيل (١٠)) في السكلام ، لم يبق لهذا السكلام فائدة. فهذا أجمل وجوه الاستدلال بهذه الآية في قصرة مذهب السلف .

فإن قيل: إن هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقف عند وله تعالى: د وما يعلم تأويله إلا الله ء: واجب، والعطف (غير(١١))

⁽٩) من ط (١٠) سقط خ (١١) غير * خ

جائز. لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقبل المتواتر، فإقامة الدليل على فساده طعن فى النقل المتواتر، وذلك لا يجوز. قيل: نحرب لا نجعل هذه المسألة قطعية، بل ظنية احتمالية. وعلى هذا التقدير يزول السؤال.

الحجة الثانية على صحة مذهب السلف: التمسك بإجماع الصحابة مرضى الله عنهم مسر أن هذه المتشابهات فى القرآن والآخبار: كثيرة والدو اعى إلى البحث عنها ، والوقوف على حقائقها: متوفرة ، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا ، لسكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون مسرضى الله عنهم مسرولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ونقل بالتواتر . وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا أن الخرض فيها غير جائز .

الحجة الثالثة: إذا قد ذكر ناأن اللفظ المنشابه قسمان: المجمل والمؤول أما المجمل: فهو الذي يحتمل معنيين فصاعدا ، احتمالا على التسوية ، فنقول: إنه إما أن يسكون محتملا لمعنيين فقط ، أو لمعان أكثر من اثنين فإن كان مجتملا لمعنيين فقط ، ثم دل الدليل على عدم احدهما، فينتذيته بن أن المراد هو الثاني . مثل: أن الفوق . إما أن يراد به الفوق في الجهة ، أو في الرتبة . ولما بطل حمله على الجهة . ثعينت الرتبة . أما إذا كان اللفط لمفهومات ثلاثة (۱۲) لم يلزم من (بظلان واحد منها (۱۲)) تعين الغاني والثالث بعينه . ولا يمكن أيضا حمل اللفظ عليهما معا ، لما ثبت أن اللفط المشترك ، لا بحوق استماله في مفهوميه (۱۶) معا .

b: 4th (1,7)

⁽۱۳) من عدم واهدمنها: ط (۱٤) مفهومين: ط

وأما المؤول(١٠). فنقول: اللفظ إذا كانت له حقيقة واحدة ، ثم دل الدليل على أنها غير مرادة ، وجب حل اللفظ على مجازه . ثم ذلك الجماز إن كان واحدا ، تعين صرف اللفظ إليه ، صو نا عن التعطيل. وإن لم يكن (متعينا ، بق (١٦)) اللفظ متر ددا(١٧) في تلك المجازات . وحينتذ فذلك الكلام الذي ذكر ناه في المجمل ، عائد ههنا بعينه . فئبت بما ذكر نا : أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما ، وقد يكون مظنو نا . والقول بالظن غير جائز (١٨) — على ما سبق تقريره في باب أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله (تعالى(١٩)) غير جائز ...

قهذا هو جملة (٢٠) الـكلام في تقرير مذهب السلف.

وأما المتكلمون القائلون بالتأويلات المفصلة . فحجتهم ماتقدم: من أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه في الآيات(٢١)المتشابهة، إلا بذكر التأويلات . فكان المصير إليه واجبا (والله أعلم(٢٢))

⁽۱۸) الأول: ط (۲۰) مطرودا: ط (۲۰) مطرودا: ط

⁽۲۲) هو : ط (۲۲) من خ

⁽٢٤) الروايات: ط (٢٥) سقط خ

الفصسل الفامس ف تفاريع مذهب السسلف

وهي أربعة :

الأول: إنه لا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة ، بلفظ آخر متشابه (1) سواء كانبالعربية أوبالفارسية ، وذلك لأن الألفاظ المتشابة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض ، والزيادة في الإيهام (من غير حاجة إليها لا يجوز ، يلي . قد تكون زبادة الإيهام (٢)) حاصلة (في اللفظين) (٢) إلا أن التمييز بين هذا القسم ، والقسم الأول (فيه) (٤) عسر ، فالاحتياط : الامتناع من السكل . ألا ترى أن الشرع أوجب المدة على الموطوءة ، لبراءة الرحم ، احتياطا لحسكم النسب ، ثم قالوا : تجب العسدة على العقيم ، والآيسة ، وعند العزل . لأن (بو اطن (٥)) الأرحام ، لا يعلما إلا علام الغيوب ؟ فإ يجاب العدة أهون من ركوب الخطر . إلا أن الخطر في معرفة (ذات (٢)) إلله تعالى وصفاته ، أعظم من الخطر في العدة . فإذا و اعينا الاحتياط به ، فلأن نراعيه عهنا أولى .

الفرع الثاني: إنه يجب الاحتراز عن التصريف (فلا نقول في قوله

(۱) غیر متشابه : ط (۲) زیادهٔ من خ

(٣) سقط خ (٤) فيه : ط

(٥) البواطن من : ط (٦) ذات : خ

(م ۱٦ بيد اسلمن التقديس)

تعالى : داستوى (٧) ، إنه مستوى) لما ثبت فى علم البيان : أن اسم الفاعل يدل على أن المشتق منه متمكنا ثابتا ومستقرا . أما لفظ الذمل . فدلالته على هسذا المدنى منعيفة . والذي يؤكده : أنه ورد فى القرآن أنه تعالى علم العباد . فقال : والرحمن علم القرآن (٨) ، — ووعلمك ما لم تكن تعلم (٩) ، وعلمناه من لدفا علما (١٠) ، — ووعلم آدم الأسماء كلها (١١) ، ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال نه تعالى : يا معلم . فكذلك عهنا .

الفرع الثالث: إنه لا بجوز جمع الالفاظ المتشابهة. وذلك لأن التلفظ باللفظ باللفظ الواحد أو باللفظين ، قد يحمل على الجاز. لأن الاستقراء دل على أن الغالب على السكلام: السكلم بالحقيقة. فإذا جمعنا الالفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة ، أوهمت كثرتها : أن المراد منها ظواهرها ، فكان ذلك الجمع سببا لإيهام زيادة الباطل. وإنه لا يجوز.

الفرع الرابع: إنه كا لا يجوز الجمع بين متفرقه ، فكذلك لا يجوز التفرق بين بجتمعه ، فقوله تعالى : و وهو القاهر فوق عباده (١٢) يا يذل على جواز أن يقال : إنه تعالى فوق . لانه تعالى لما ذكر القاهر قبله ، ظهر أن المراد بهذه الفوقية : الفوقية بمعنى القهر ، لا يمعنى الجهة . بل لا يجوز أن يقال : وهو القاهر فوق غيره ، بل ينبغى أن يقال : و فوق عباده ، لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية ، يدل على أن المراد من تلك الفوقية : فوقية السيادة والإلهية .

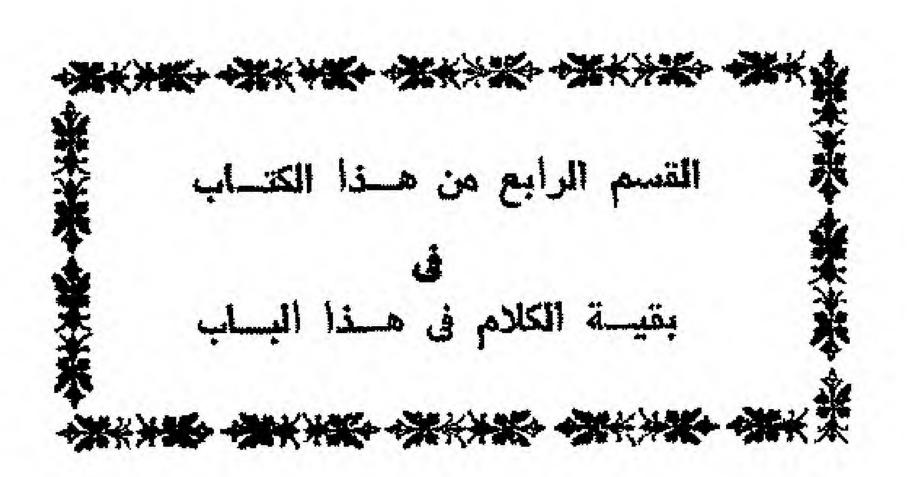
⁽۷) طه ه وفی خ : فاذا اوردنا قولنا « استوی » فلا ینبغی آن نقول انه تعالی مستو (۸) الرحمن ۱ ـــ ۲

⁽۱۱) البقرة ۲۱ (۱۱) الاتمام ۲۱

واعلم: أن الله تعالى لم يذكر لفظة المتشابهات، إلا وقرن بها قريئة تدل على زوال الوهم الباطل مثاله: أنه تعالى لماقال: والله نور السعوات والآرض (۱۳) ، ذكر بعده و مثل نوره ، فأضانى النور إلى نفسه ولو كان هو تعالى نفس النور ، لما أضانى النور إلى نفسه . لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة ، ولما قال تعالى: «الرحن على العرش استوى ، (۱۶) ذكر قبله و تغريلا عن خلق الآرض والسعوات العلى ، وذكر بعده قوله: «لهمافى السعوات ، وما فى الآرض وما بينهما . وما تحت الثرى ، وقد ذكر نا: أن ها قين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بحية فوق: مخلوق محدث . فنبت عا ذكر نا: أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ نشبت عا ذكر نا: أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ نشبت عا ذكر نا: أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ نشبت عا ذكر نا: أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ نشبت عا ذكر نا: أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ نشبت عا ذكر نا : أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ نشبت عا ذكر نا : أن الطريق في هذه المتشابهات (مو التأويل في تلك الآلفاظ ناد با في حق و اجب الوجود ، و بالله التوفيق (۱۵))

⁽۱۳) النور ۳۵ (۱۶) طسه ۵

⁽١٥) في تلك الالفاظ وعدم تلك الالفاظ وعدم التصرف فيها يوجب الوجود: خ



وفيه فصسول:

الفصل الأول في هكم نكسر هسذه المتشابهات

اعلم: أن ذكر هذه المتشابهات، صار شبهة عظيمة للحلق في الإلهيات، وفي النبوات، وفي السرائع. أما في الإلهيات. فلأن المصدقين بالقرآن، احتفدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة، حتى صاروا جاهلين بالله تعالى وواصفين له سبحانه وتعالى بما يناق الإلهية والقدم (1). وأما في النبوات. فلأن العارفين بوجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات، جعلوا هذا طمنا في نبوة محد يات وقالوا: لوكان رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفا بربه، وحيث لم يعرف ربه (٧) بلوصفه بصفات المحدثات، امتنع كونه رسو لا حقا . وأما في الشرائع . في النبي في من (توسل (٣)) بذلك إلى الطمن في القرآن . وقالوا: إن القرآن قد غير وبدل (٤) والقرآن الذي أنول على محد يات كان خاليا عن هدة الشبهات . واحتجوا عليه : بأن هذا القرآن بملوء بمن وصف القرآن بكونه مدى و تبيانا وحكمة وشفا، ونورا . ومن العلوم بالضرورة : أن هذه الآيات المنشبيه . فإما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورا ، وشفاء والتشبيه . فإما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورا ، وشفاء كاذبة . وإما أن تكون الآيات الدالة على التجسيم والنشبيه : باطاله كاذبة .

⁽١) والقدم: ط، والقدر: (٢) به: ط، ربه: خ

⁽٣) لو سئل : ط (١) ونقل : خ

وعلى التقديرين: (قالطعن فى القرآن لازم . وأيضا : فهب أنا نحمل(٠)) هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز .

(لكن من الكلام بجاز ، وهم لقول باطل ، واعتفاد فاسد، وعليه فإنه كان يجب أن نتكام بذلك الحق على وجه التصريح به ، لا بالمتشابهات ليصير ذلك سببا لزوال الإيهام الباطل . ولا يوجد فى القرآن ألفاظ تدل(١) على التنويه والتوحيد - على سبيل التصريح - فإن قوله : ، قل : هوالله أحد(١) ، وقوله : ، ليس كمله شيء . وهو السميسع البصير(١) ، لا يدلان على التنويه ، إلا دلالة ضعيفة . وكل ذلك يوجب الطعن فى القرآن .

* * *

فهذه حكاية هذه الشبهة في هذا الباب.

واعمل : أن العلماء انحققين ذكروا أنواعا من الفرائد في إنزال

الأول: إنه متى كافت المتشابهات موجودة ،كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق. فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب ، قال الله تعالى: وأم حسبتم أن تدخلوا الجنة ؟ ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين(٩) ،

والثانى: لوكان القرآن كله محمكاً ، لما كان مطابقاً إلا لذهب واحد فكان على هذا المقدير تصريحه مبطلاً لمكل ما سوى هذا المذهب. وذلك

⁽٥) في القرآن طعن لازم ، فثبت : انا نحمل لي : ط

⁽٦) العبارة ركيكة في خ

⁽V) الاخلاس (A) الشورى ۱۱

⁽٩) آل عمر أن ١٤٢ وأم حسبتم من خ

ما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله ، وعن النظر فيه ، والانتفاع به أما لما كان (مشتملا) (١٠) على المحكم والمتشابه ، فينثذ يطمع صاحبكل مذهب ، أن يجد فيه ما يقوى مذهبة ، ويؤيد مقالته . وحينثذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب . وبحتهد فى التأويل كل صاحب مذهب . وإذا بالغوا في ذلك التأويل، صارت المحكات مفسرة للمتشابهات. وبهذا الطريق يتحلص المبطل عن باطله ، فيصل إلى الحق .

والثالث: إن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمنشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل الدقل، والاستكثار من سائر العلوم وحينئذ يتخلص عن طلبة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة. أما لو كان كله محكما ، لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، وحينئذ يبقى الجهل والتقليد.

والرابع: إن القرآن لما كان مشتملا على المحمكم والمنشابه، افتقر إلى تعلم طريق التأويلات ، وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذاك إلى تحصيل علوم كثيرة ، من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ومعرفة طرق الترجيحات . ولو لم يكن القرآن مشتملا على هذه المتشابهات ، لم يفتقر إلى شيء من ذلك . فكن لإيراد المتشابهات هذه الفوائد .

الحامس: ـــ وهو السبب الأقوى ــ أن القرآن مشتمل على دعوة الحواص والعوام (والعوام تنبو في أكثر (١١)) الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحصة. فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بحسم و لا متحير و لا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم محض ، فوقع

⁽١٠) مشتملا : خ (١٠) مشتملا : خ

في التعطيل. مكان الاصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه و توهموه. و بكون ذلك مخلوطًا بما يدل على الحق الصريح.

قالقسم الأول: وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر، يكون من باب المتشابهات.

والقسم الثاني : وهو الذي يكشف لهم في آخر الآمر ، هو من الحكات . فهذا ما لخصناه في هذا الباب (وبالله التوفيق(١٢))

الفصل الثاني ف ان المجسم هل يوصف بانه مشبه أم لا ؟

قال المجسم: إنا وإن قلما: إنه تعالى جسم مختص بالحير والحجمة. إلا أنا نعتقد: أنه بخلاف سائر الاجسام في ذاته وحقيقته. وذلك يمنع من القول بالتشبيه • فإن إثبات المساواة في ، الصور(١) لا يوجب إثبات التشبيه . ويدل عليه : أنه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك بوجب التشبيه .

فالآول : قال في صفة تفسه : . إنني معكما : أسمم وأرى(٢) ، وقال في صفة الإنسان : . فجعلناه سميعا بصير ا(٣) ،

الثانى : قال تعالى: و و اصنع الفلك بأعيننا(٤) ، و قال مى الإنسان: و ترى أعينهم تفيض من الدمع(٥) ،

الثالث: قال تعالى: وبدل يداه مبسوطتان(١) ، وفي الإنسان: وذلك بما قدمت يداك ، (٧) وقال في نفسه: ومما عملت أيدينا أنعاماً (٨)، وفي الإنسان: ويد الله فوق أيديهم (١) ،

(۱) الأبور: ط (۲) خلسه ۲۶ (۲) الانسان ۲ (۶) هسود ۳۷ (۵) المسائدة ۲۸ (۳) المسائدة ۲۲ (۷) الصبح ۱۰ ونلك ح (۸) ياسين ۷۱ (۹) الفتسح ۱۰ الرابع: قال تعالى: «الرحمن على العرش استوى (١٠)» وفي الإنسان: و لتستووا على ظهوره (١١) » .

الحنامس: قال تعالى: (في صفة نفسه): د العزيز الوهاب(١٧) ، و وصف الحناق بذلك ، فقال: إخوة يوسف: د أيها العزيز (١٣) ، و فال: وكذلك يطبع الله ، على كل قلب متكبر جبار(١٤) »

والسابع: وصف نفسه بالحفيظ العايم، ووصف يوسف نفسه بهما. مقال: إلى حفيظ عليم(١١) ،

وقال: د و بشرقاه بغلام حلیم (۱۷) ،

وقال في آية أخرى: ﴿ بغلام عليم (١٨) »

الثامن: سمى تحيتنا سلاما. فقال: و تحيتهم يوم بلقونه: سلام، (١٩) وسمى تفسه سلاما. كا(كان يقول النبي) (٢٠) والله بعد فراغه من الصلوة: واللهم أنت السلام، ومنك السلام، تباركت ربنا ياذا الجلال و الإكرام،

التاسع : المؤمن قال الله تعالى : ووإن طائفتان من المؤمن بين المؤمن (٢٢) ، التتلواء (٢٢) ، ووصف به نفسه فقال : والسلام المؤمن (٢٢) ،

⁽۱۰) طسه ه (۱۰) الزخرف ۱۳ (۱۲) ص ۹ وق صفة نفسه : ط (۱۳) يوسف ۷۸ (۱۲) عافسر ۳۰ (۱۱) غافسر ۳۰ (۱۰) النبل ۲۳ (۱۳) يوسف ۵۰ (۱۳) يوسف ۵۰ (۱۳) الصافات ۱۰۱ (۱۷) الداريات ۲۸ (۱۸) الداريات ۲۸ (۲۱) الحرات ۹ (۲۲) الحجرات ۹ (۲۲) الحجرات ۹ (۲۲)

الماشر: والحركم، قال الله: وألا له الحركم، (٢٣) ورصفنا به، فقال: وفابعثو احكما من أهله ، وحكما من أهلما (١٤) ،

الحادي عشر: الراحم والرحيم. وهذا ظاهر.

الثاني عشر : الشكور قال: . إن ربنا لغفور شكور (٢٠٠٠ ،

التالث عشر: العلى . و الإنسان يسمى نفسه بذلك . ولمنه : د على ، ــ رضي الله عنه ــ

الرابع عشر: الكبير. قال عن نفسه: درهو العالى الكبير ٢٦٦)، وقال: « إن له أبا شيخا كبيرا(٢٧) ، وقال حكاية عن المرأتين: دو أبوناً شيم كبير (۲۸) ،

والحنامس عشر : الحكيم. والله تعالى رمان نفسه في كتابه به (فقال: و تنزيل من حكيم حيد)(٢٩) ،

السادس عشر: الشهيد قال في حق الخلق: و فكيف إذا جئنا من كل أمية بشهيد (٣٠) ، (وقال في نفسه : . أو لم يكف بربك أنه على كل الله شهيد ع

والسابع عشر: الحق. قال: دفتمالى الله الملك الحق(٣١)، - دوبالحق

(TT) [Kissley 77] (٤٢) النساء ٢٥

(۲۵) غاطر ۲۴ (۲۷) يوسف ۸۸

14 times (21)

(۱۸) القصص ۲۳ ، ۲۳) فصلت ۲۲

١١٤ طسه ١١٤ طسه ١١٤

وقال في نفسه النح القوس من خ والآية ٢) مصلت

أنزلناه، وبالحق نزل(۲۳)، ۔ . الملك يومئذ الحسق الرحمن(۲۳)، ۔ . . ولا يانونك بمثل الا جنناك بالحق(۳۱)، ۔ . هو الذي أرسل رسوله بالهدى، ودين الحق(۳۰)،

الثامن عشر : الوكيل. قال الله تعالى : . وهو على كل شيءوكول (٣٦٠)، وقد يوصف الحلق بذلك ، فيقال : فلان وكيل فلإن .

التاسع عشر: المولى. قال تعالى: وذلك بأن الله مولى الذين آمنوا، وأن الكاهرين لا مولى لهم(٣٧)، ثم قال فى حقنا: وولكل جعلمنا مولى (٣٨)، والنبي يخلج قال: و من كنت مولاه، فعلى مولاه (٣٩)،

العشرون: الولى. قال الله تعالى: وإنما وليكم الله ورسوله، والذين آمنوا(٤٠٠)، وقال النبي على : وأيما أم أن نكست نفسها بغير إذن ولهما. فنكاحها باطل (٤١)، وقال تعالى: و والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أوليا. بعض (٤٢)،

⁽٣٢) الاسراء ١٠٥ (٣٣) الفرةان ٣٦ (٣٥) الفنح ٢٨ (٣٦) الفرقان ٣٣ (٣٥) الفنح ٢٨ (٣٦) الاتعام ١٠٢ (٣٧) محمد ١١ (٣٨) النساء ٣٣ (٣٨) النساء ٣٣ (٣٩) احاديث الفرق هي احاديث تحاد (٤١) المائدة ٥٥ (٤١) انظسر مناقب الشافعي لفخسر الدين الرازي حلبع الكايات الازهرية (٢٤) التسوية ٧١ (٣٤) غسافر ٥٠ (٣٤) النبيساء ٣٠ (٣٤) أول آل عمران (٥٤) الانبيساء ٣٠

الثانى والعشرون ؛ الواحد . قال تعالى: وقل : إنماهو إله واحد (٤٦)، ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء. فيقال: ثوب واحد ، وإنسان واحد.

الثالث والعشرون: التواب. قال تعالى: «إن الله كان توابار حيماء(٤٧) ويسمى الخلق به ، فقال: « إن الله يحب التوابين(٤٨) ،

الرابع والعشرون: الغنى. قال تمالى: ووالله الغنى(٤٩)، ... وقال: وإنما السبيل على الذّبن يستأذنوك، وهم أغنياه (٠٠٠)، وقال في الأثر: وخذها من أغنياتهم، وردها في فقرائهم،

الحامس والعشرون: النور . قال الله تعمالى : و الله نور السمو أت والارض(٥١)، وقال : د نورهم يسعى بين أيديهم(٥٢)،

السادس والعشرون: الهادى. قال الله تعالى: وولكن الله يهدى من يشاء(٩٠)، وقال: وإنما أنت منذر؛ ولكل قوم هاد(٤٠)،

السابع والعشرون: المستمع. قال الله تعالى: و فاذهبا بآياتنا ، إذا ممكم مستمدون(٥٠)، وقال لموسى عليه السلام: و فاستمع لما يوسى (٥٠)، والعشرون: القديم. قال تعالى: و حتى عاد كالعرجون

القديم(٥٧) ،

17 elmil (EV)	(۳) الانعسام ۱۹
(۹) آخر محمد	(٨٨) البقرة ٢٢٢
(۱٥) النسور ۳۰	(٥٠) التوبة ٦٣
(۵۳) القصيص ٥٦	(۲٥) التحريم ٨
(٥٥) الشيعراء ١٥	(١٥) الرعــد Y
(۵۷) ياسنين ۳۹	18 das (07)

واعلم: أنه لانزاع فى أن لفظ: الموجود، والشيء الواحد، والذات، والمعلوم، والمذكور، والعالم، والقاهر، والحبى، والمريد، والسميسع، والبصير، والمتكلم، والباقى: واقع على الحق سبحانه وتعالى، وعلى خلقه، وتبت بما ذكرتا: أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يسكون قائله موصوفا: بأنه مشبه الله تعالى بالخلق، وبأنه مشبه، ونحن لا نشبت المشابهة بينه وبين خلقه، إلا فى بعض الصور (۸٥) والصفات إلا أنافعتقد أنه تعالى، وإن كان جسما، إلا أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذا ته وحقيقته، فثبت: أن إظلاق اسم المشبه على هذه الطائفة: كذب وزور،

هذا جملة كلامهم في هذا الباب.

* * *

واعلم: أن حاصل مذا الكلام من جانبنا: أنا قد دالنا فى القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة فى عام الماهية (فلوكان البارى تشمالى جسيا، لزم أن يكون مثلا لهذه الأجسام فى عام الماهية (٢٠٩٠) وحيقة يكون القول بالتشبية لازما . أما ما لم يدل الدليل على الشيء فى الموجوديه والعالمية والقادرية ، فإنه (لا ٢٠٠٠) يوجب بماثلها فى عام الماهية . فظهر الفرق (وبائلة التوفيق)(٢٠)

⁽٨٥) الأحوال : ط (٥٩) سقط خ

⁽٦١) وباللسه التونيق: سقطخ

الفصل الثالث . ف

أن من يثبت كونه تعالى جسما منحيزا مختصا بجهة معينة · هل يحكم بكفره أم لا ؟

للعلماء فيه قولان:

أحدهما: أنه كافر ـ وهو الأظهر ـ وهذا لأن مذهبنا: أن كل شيء يكون مختصاً بجهة وحير، فإنه مخلوق محدث، وله إله أحدثه وخلقه.

وأما القائلون بالجسمية والجهة (الذين (١)) أنكروا وجود موجود آخر سوى (هذه(٢)) الأشياء التي يمكن الإشارة إليها، فهم منكر ون لذات الموجود، الدي يمتقد أنه هو الإله، وإذا كانوا (٣) منكرين لذاته، كانوا كفار الاعبالة. وهذا بخلاف المعتزلي (٤) فإنه يثبت موجودا، ودا هذه الاشياء التي يشار إليها بالحس، إلا أنه خالفنا في صفات ذلك الموجود، والمجسمة يخالفو ننا في إنبات ذات المعبود ووجوده، فكان هذا الحلاف أعظم . فيلزمهم الكفر، لكر فهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده والمعترلة في صفته، لا في ذاته .

والقول الشانى: إنا لانكفرهم. لأن معرفة التنزيه، لوكانت شرطا لصحة الإيمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم، أن لايحكم بإيمان

⁽۱) من ط (۳) من ط (۳) من ط (م ۱۷ ـــ اساس التقدیس)

أحد، إلا بعد أن يتفحص: أنذلك الإنسان. هل عرف الله تعالى بصفات التنزيه، أولاً ؟ وحيث حكم بإيمان الحلق من غير هذا التفسيس، عامنا: أن ذالك ليس شرطا للإيمان(٠).

* * *

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب. ونحن نسأل الله العظيم أن بجمله فى الهنيا والاخره. سببا للفوز والسرور والانجاة واستحقاق الدرجات برحمته إنه أرحم الراحمين. والحد لله رب العالمين (والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرفى المرسلين وخاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى نا و وصححه ولمن أجمعين، وعلينا يارب العالمين. غفر الله لسكاتبه وقارئه ومصححه ولمن قال: آمين، وجنيع المسلمين)(١).

⁽٥) اعلم: أن القول المانى هو المتسول المسحيح ، لأن تكفير المسلم ليس هو بالشيء المهين ، لأن اللسه تعالى لم يجعل عقول الناس على درجة سواء في المهم ، فهنهم العسامي ومنهم العالم ،

⁽٦) ما بين القوسين من خ

قضيت تالكاب

لاحظ:

أولا : إن محد بن إسحق بن خزيمة ، المتوفى سنة ٢١١هـ الذي يكرهه الإمام فخر الدين الرازى ـ كراهة تحريم، قد ألفكتابه والتوحيد وإثبات صفات الرب، ليعلم الناس: أن ته - عز وجل ــ وجها ويدين وكلتا يديه يمين ـــ ورجلين وأذنين وعينين . . . وهكذا . وأنه ـ عز وجل ـ يستوى على العرش في السهاء . ومن لا يثبت ذلك قه عز وجل يعتبر كافرا. يقول ابن خزيمة : • واجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه، ما أثبت الحالق البارى. لنفسه ، من المين . وغير مؤمن من ينقي عن الله ــ تبارك و تعالى ــ ما قـد أثبته في محكم تنزيله (١) ، ومن المسلمين من يفسر وجه الله . . . إلخ هـ نده الصفات التي توهم أن الله جسم ، يمعني بجازى . كما تقول العرب: وجه الكلام ووجه الثوب و أين خزيمة يصف هؤلاء المسلمين بالجهل، وبعدم التحرى في العلم. ويأتى بأحاديث كثيرة . ويفرها على ظاهرها بدون تأويل . مثل : د أنّى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب، فقال: يا أبا القاسم. أبلغك أن الله عز وجل يحمل الحلائق على إصبح، والسموات على إصبع، والأرضين على اصبح، والشجر على إصبح، والثرى على إصبع؟ قال: فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نو اجذه . قال : فأنزل الله تعالى : • وماقدروا الله حق قدره . والأرض جميما قبضته يوم القيامة ، إلى آخر الآية .

وقمد ألف الإمام فخر الدين الرازى المتوفى في سنة ٦٠٦ ﴿ كَتَابِهُ

⁽١) ص ٢٢ التوحيد - لابن خزيمة .

وأساس التقديس، للرد على ابن خزيمة ، حتىلا يؤمن الناس بكلامه . وانتصر عليه بالشيخ إالغزالى أبي حامد حجة الإسلام ، وبغيره من العلماء الراسخين في العلم . ولم يترك حديثا أتى به ابن خزيمة من غير أن يذكره ، وبيين تأويله على القيقة وعلى المجاز . ومن ينظر في الكتابين بجد أن كل الأحاديث التي ذكرها الإمام فخر الدين في أساس التقديس، قد نقلها بنصها من كتاب ابن خزيمة هذا ، ليرد كيده إلى نحره ، وفي نهاية كتابه لا يحكم عليه بالجهل ، بل يحكم عليه بالكفر والحروج من الدين .

ثانيا : إن الله - عز وجل بين في القرآن الكريم: انه إله واحد، ولا إله غيره. وبين: أنه ليس كمثله شيء. والمسلمون لا يختلفون في الوحدانية ، و في التنزيه لله _ عز وجل _ و إنما يقول بعضهم: هو واحد، له يد، ليست كأيدينا _ ومنهم الشيخ ابن خريمة _ ورجل، ليست كارجلنال، ويستوى على العرش، بدون منه على العرش، بدون منه على الكيفية الاستواء. وهكذا يثبتون الصفات الخبرية، الواردة في القرآن والحديث عن الله. وهذا الإثبات لظاهر الآخبار التي تثبتها. مثل: • يد الله فوق أيسيهم، وينفون التشبيه والنشيل. وهذا النفي لظاهر الآخبار التي تنفيها. مثل: «ولم يكن له كفوا أحد، أي ليس له مثل ولاكف. و لاطير. ويقول بعض المسلمين : هو واحد. ليس له جسم. لأن الجسم يتخيله الغفارعلى أى شبه كان . وحيث نفي عن نفسه التشبيه . فإذن لا يكون جسها . ومأورد في الآخبار عن يده ورجله وعينه، وساتر الأعضاء إلى تدل على أن الله جسم: تؤول على معنى : القدرة ويجيء الأمر ، وأنه يسمع ويرى ، وما شابه ذلك . ومن هؤلاء المسلمين الثبيخ محمد بن عمر ، مؤلف وأساس التقديس، - في علم الكلام - وهؤلاء يقولون أيضا: إن الذي ورد في القرآن وفي الأحاديث من أن الله له إصفات تشبه صفات البشر ، من المكر والحداع والاستحياء والفعنب والرمنا والمحبة والكره، وماشا به ذلك . ليس على الحقيقة . وإنما معناه : أن الله يتحدث عن نفسه للبشر ، كأنه و احد منهم ، ليقرب ذاته إلى عقوطم . وهو ليس مثلهم ، ولا مثر أى شيء

د وقد أسندت دنده الأمعال إلى الله من باب المشاكلة . وهي تسمية الجواء على الشيء ، باسم ذالمثالثوره و(٢)

وقال الإمام الشافعي ـــرضي الله عنه ــ في هذه الصفات ، كلاماً معناه : إن القرآن تحدث عن الله وصفانه بلسان بني آدم . قال يرحمه اقه في قوله تعالى : دوهو أهون عليه ، : دمعناه : في العبرة عندكم . لانه لما قال للمدم وكن ، فيخرج تاماً ، كاملا بعينيه وأذنيه وبصره وأنفه وسمعه ومفاصله . فهذا في العبرة أشد من أن يقول لشي، قد كان وفي : عد إلى ماكس . فالمراد من الآية : وهو أهون عليه بحسب عرفكم ، لا أن شيئاً يكون أهون على الله تعالى من شيء آخر ، (٣)

و بعد رحيل الإمام نفر الدين الرازى ، ظهر الشيخ ابن تيمية الخرائى ، ليرد عليه ، منتصراً بابن خزيمة . وأمثاله من علماء فى المسلمين . وفى عصر تا هذا علماء معجبون بابن تيمية ، وآخرون معجبوز بفخر الدين ، وعلماء يفوضون الآمر فله و لا يتحدثون فى هذا الخلاف . فحولاء لا يحفل بهم ولا يلتفت إليهم .

⁽٢) نص عبارة المكنور مصد عبد المنام التيمى ، أستاذ ورئيس قسم التنسير ، بجامعة الازهر ، من ص ٥١ (عقبدة المسلمين) - طبسع المجلس الأعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٨٦ ،

⁽٣) مناقب الامام الشامعي ص ٢٠٨ نشر مكتبة الكليات الأزهرية ،

نالثا : إن الإمام فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٢٠٦ هـ هو أستاذ لابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ ه. وابن تيمية تلميذ له . وليس التلميذ أهنل من الآستاذ . أما أن ابن تيمية تلميذ للإمام فخر الدين الرازى . فمن الآدلة على أنه تلميذه : أنه كان يدرس كتب الإمام فخر الدين لطلاب العلم ، ويتكسب من وراء التدريس ، لأنه هو وأسرته كانوا غرباء في و دهشق ، لما هربوا من و حاران ، أيام التتار .

يقول ابن رجب عن مؤلف د العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحد بن تيمية ، وهو ابن قدامة المقدسي الحنبلي المتوفي سنة سبماتة وأربعة وأربعين .

ية ول ابن رجب ، عنه : ما نصه : و و لا زم الشيخ تقى الدين بن تيمية مدة . وقرأ عليه قطعة من و الأربعين في أصول الدين ، للر اذي (٤) ، وأما أن التلميذ ليس أفضل من الاستاذ : فلقول المسيح عيسي عليه السلام : و ليس التلميذ أفضل من المعلم ، و لا العبد أفضل من سيده . يكفي التلميذ أن يكون كعلمه ، والعبد كسيده ، (متى ١٠ : ٢٤ - ٢٥) ولما شاع على ألسنة الناس : من علمني حرفا ، صرت له عبدا .

وأقول لطلاب العلم: من أراد مشكم أن يفهم كتب الإمام فخر الدين بسهولة وبسر ، فليقرأ كتب ابن تيمية . لانه يأتي بالضد لكثير من آراه الإمام - ولا بتيسر له الإلحام — ومن أراد منكم أن يفهم آراه ابن تيمية بسهولة وبسر ، فليقرأ كتب الإمام نفر الدين .

张 张 朱

⁽٤) ص ١٤ العقود الدرية ، لابن عبد الهادى ــ تحقيق الشبخ محمد حامد الفقى ــ رحمه اللــه ــ مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م

وسأومنح رأى الفريقين على النحو التالى :

و بيقول الإمام فخر الدين الرازى: إن أنلة لبس جسيا، وليس كثله شي. وهو في السياء بالعلم، وفي الارض بالعلم. وليس للذات الإلهية مكان يشار إليه. وماورد في الآخبار من اليد والرجل، يؤول إلى القدرة وبجيء الامر. وهكدا.

ب _ ويقول ابنتيمية: إن الله ليسجسها، وليسكثله شيء. وهو في الأرض بالعدلم، وفي السهاء فوق العرش، بدون تشبيه. وماورد في الآخبار من البيد والرجل. تأخذه على ظاهره، بلاكيف، ولانؤو اله.

وبيان رأى الإمام فخر الدين مكذا:

(أ) د يد الله فوق أيديهم ، (ب) د ليس كثله شيء ،

قوله: وليس كنله شي من قول محكم ، له معنى واحد ، وهو ننى الشبيه والنظير ، عن الله عز وجل ، وقدوله : « يد الله » : قدول متشابه بحتمل معنيين : الأول : اليد الجارحة . والثانى: اليد : كناية عن القدرة ، وحيث أنه متشابه . يتعين الرجوع إلى المحكم . والححكم وهو « ليس كنله شي » لايدل على معنيين كالمتشابه ، بل يدل على معنى واحسد ، وهو ننى التشبيه . ويسأل الإمام فخر الدين هذا الدؤ ال : أى المعنيين من معنيي المتشابه هو الذي يتفق مع الحمكم ؟ إذا عرفته فقد عرفت مراد الله نعالى من قوله : ويد الله فوق أيديهم ، ويجيب بقوله : إن المعنى المتفق مع الحكم هو أن اليد كناية عن القدرة . لآن اليد الجارحة لا تتفق مع نفى التشبيه .

وقو له تعالى : . هو الذي أنزل عليك النكتاب. منه آيات محبكات . هن ام الكتاب . و أخر متشايهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ ، فيتبعون

ماتشابه منه مناه ما بتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . ومايعلم تأويله إلا الله . والراسخون في العلم يقولون: آمنا به كل من عندربنا ،

۱ ــ بدل على أن في القرآن الحكم و المتشابه . كما ذكر نا في « يد الله ،
 و في « ليس كثله شي» »

ويدل على أن الذين في قلوبهم زيغ ، أي بعد عن الحق ، يأخذون المتشابه للفتنة ، ولتأويله تأويلا فاسداً . فمثال أخذهم المتشابه للفتنة : أن أهل الكتاب قالو ا في قوله تعالى : وإنا أنزلنا التوراة فيها همدى ونور ، إن القرآن شهد بصحة التوراة ، وأنها تكنى في هداية الناس إلى الحق . ومثال أخذهم المتشابه للتأويل الفاسد : إن النصارى قالو ا في قوله تعالى : وكليته ألقاها إلى مريم وروح منه ، أن القرآن اعترف بصحة أفنوم الابن الذي هو الكلمة ، وصحة أقنوم الروح القدس .

٣ -- وأما الراسخون فى العملم الإلهى ، لتأكدهم من الله بالبراهين والحجج ، وخشيتهممنه ، فإنهم إذا فهموا المهنى حمدوا الله ، وإذا لم يفهموه اتهموا أنفسهم بالتقصير فى العلم ، أو ظلبوا الفتوح من الله . ويقولون فى مافهموه و فى مالم يفهموه : «كل من عند ربنا »

وبيان رأى الإمام ابن تيمية هكذا:

(أ) - يدانله فوق أيديهم، (ب) - ليس كمثله شي- ،

قوله ديد الله على الحقيقة . وقوله د ليس كمثله شيء قول على الحقيقة . وعلى ذلك : فالله عز وجل له يد . ولكنها ليست كأيدى أى مخلوق كان . لا فه أثبت اليد ، ونني التشبيه . ولماذا قال ابن تيمية بالحقيقة قي اليد ، ولم يقل إنها مجاز عن القدرة ؟ لأن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز حكا يذعى . اصطلاح محدث بعدالقرون الثلاثة الأولى ، وحيث أنه محدث

لاينبغى أن نخصع له لغة القرآن . وعلى ذلك فإن جميع الصفات الإلهية يجب أن تحمل على الحقيقة ، لا على المجاز ، ولا حاجة إلى تأويلها . هذه حجته .

والذن ردوا عليه ، من ردودهم ما يلي :

أولا: قال ابن تيمية في بعض كتبه في معنى الجديث الشريف: والحجر الآسود يمين الله في الآرض، قال: اليمين بجاز هنا، وليس حقيقة في اليد اليمين الجارحة. وهو مجاز ليس في الفظ ديمين، بل هو مجاز لآن سياق العبارة بدل على أنه مجاز. أي أن لفظ ديمين، لا يستعمل ككلمة مفردة إلا على الحقيقة. وأما في الجلة فإنه يستعمل مجازاً القوة. وعلى قوله هذا، فإن سياق العبارات في إيراد بعض الفاظ الصفات الخبرية عن الله عز وجل تدل على المجاز، ولا تدل على الحقيقة. ومثال ذلك عن الله عز وجل تدل على الحقيقة. ومثال ذلك قوله تعالى: دوهو معكم أينها كنتم، يفسره ابن تيمية بقوله: دل سياق الآية على أنها معية على، حيث بدئت الآية بالعلم وختمت بالعلم، وقوله: ما يكون من نجوى ثلاثة، الاهو رابعهم، إلى قوله: دلا هو معهم أينها كانوا، يدل على أنه معهم بعلمه لا بجسمه، وعلى قوله هدفا. إذا ثبت التأويل في موضع، فلماذا ينتني في موضع آخر إذا كان مشابهاً له ؟

وعلى قوله هذا يقال له: إن سياق العبارة وضح الحقيقة أو المجاز من النص كا تقول . فلماذا تستبعد المحكم من تعبين أحد معنى المتشابه ، وعلى المحكم والمتشابه دليل من القرآن ، وليس على سياق العبارات دليل . اللهم: الا القرينة العقلية ؟

وعلماء البلاغة يقولون: إن الفظ. الآسد، كلفظ مفرد هو حقيقة على الميوان المفترس. وكلفظ مفرد لايدل مجازاً على رجل شجاع.

وإنما يدل على رجل شجاع إذا كان في عبارة ، وفي العبارة قرينة ندل على ذلك . أي أن سياق العبارة هو الذي يجعل لفظ و الأسد ، مجازاً. لا أن لفظ و الآسد ، في ذاته حقيقة ومجاز معاً . وابن تيمية معترف بذلك . فأى فرق بينه وبين علماء البلاغة ؟ ولماذا يمنع المجاز في القرآن وفي الصفات ؟

ثانياً: إن قوله بتقسيم اللفظ إلى حقيقة و بجاز ، هو اصطلاح محدث ، ينفيه أن اللغة العربية موجودة في العالم ، قبل الاصطلاح المحدث ، وقبل نؤول القرآن . أي أن قوله تعالى : « نورهم يسمى بين أيديهم ، على سبيل المثال موجود قبل و جود أبي عبيدة معمر بن المثنى ، والنور لايسعى ، وإنما شبه النور برجل يمشى أمامهم ، ليدلهم على الطريق ، وكلمة ديسمى ، إن كانت مفردة فهي حقيقة في المشي . وهي في انقول الكريم مجاز ، يحسب سياق العبارة ، وذلك معلوم من قبل ظهور معمر بن المثنى وأحد ابن تيمية . ولو أخذنا بالاصطلاحات المحدثة ، لمنعنا إعجاز القرآن بالآيات العلية في الكون ، لأن الاصطلاحات العلية محدثة ، وهذا القول لايقول به عاقل وفاه .

ثالثاً : إن ابن تيمية قال في (الجواب الصحيح) إن النصاري وقعوا في الضلال لأنهم قالوا بالآب والابر على الحقيقة ، ولو أنهم أخذوا بالتأويل ، وردوا المتشابه من آيات كتبهم إلى المحكم منها ، لما وقعوا في التثليث . والسؤال الآن ؟ لماذا توافق على التأويل في موضع ، ولماذا تمثم التأويل في موضع ؟ إنه إذا لم يكن الغرض مخالفة والإمامية ، لاأكثر ولا أقل ، وذلك بإيراد فكر مضاد لفكر هم بالحق أد بالباطل . فإن هذا السؤال سيظل بلا جواب .

قال ابن تيمية : ولفظ الابن يعبر به عن ولد الولادة المعروفة، ويعبر به عن كان هو سببا فى وجوده . كما يقال ابن السبيل لمن والدته الطريق ، فإنه لما جاء من جهة الطريق ، جعل كأنه ولده ، ويقال لبعض الطير : ابن الماء ، لأنه يجىء من جهة الماء ويقال : كوفو ا من أبناء الآخرة ولا تكونوا من أبناء الدنيا . فإن الابن ينتسب إلى أبيه و يحبه ويضاف إليه . أي كونوا عن ينتسب إلى الآخرة و يحبها ويضاف اليه . أو كونوا الكتاب الى بأيدى أهل الكتاب فى حق الصالحين الذين يحبهم الله ويربيهم . كاذكروا أن المسبح قال : وأبي وأبيكم وإلهى وإلهكم ، وفى التوزاة : أن الله قال ليعقوب : وأنت ابنى بكرى ، ونحو ذلك مما يراد به – إذا كان صحيحا ، اله معنى صحيح وهو – المحبة له والاصطفاء والرحمة له . وكان المدنى مفهوما عند الآفيياء – عليهم السلام – ومن يخاطبو ته . وهو من الألفاظ المتشابهة ، فصار كثير من أتباعهم يريدون به المعنى الباطل (°) ءاه ،

وقال ابن تيمية فى رده على النصارى : • إنكم إنما ضلاتم بعدو لكم عن صريح كلام الآنبياء وظاهره ، إلى ما تأولنوه عليه من التأويلات التي لا يدل عليها لفظه ، لا نصا ولا ظاهرا . فعدلتم عن الحكم واتبعتم المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . فلو تمسكتم بظاهر هذا المكلام لم تعنلوا ، فإن الابن ظاهره ... فى كلام الآنبياء ... لا يراد به شيء من صفات اقه ، بل يراد به : وليه وحبيبه، ونحو ذلك . وروح القدس لا يراد به صفته ، بل يراد به : وحيه وملكم ونحو ذلك ، فعدلتم عن ظاهر اللفظ ومفهومه إلى يراد به : وحيه الفظ البتة ، فكيف تدعون أنكم اتبعتم نصوص الآنبياء (٢) م؟ وعبارته غير واضحة الدلالة على ما يريد إثباته. [لاأنها واضحة الدلالة على ما يريد إثباته. [لاأنها واضحة الدلالة على ما يريد إثباته. إلاأنها واضحة الدلالة على قو له بالتأويل الصحيح .

⁽ه) ص ۲۱۲ ج ۲ الجواب الصحيح

⁽٢) ص ١٦٥ ج ٣ الجواب الصحيح

رابعاً: إن أخد ابن تيمية بظاهر اللفظ ، يوقعه في سو الأدب مع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ فقد قال ـ على سبيل المثال ـ فيقوله تعالى عن شعيب عليه السلام : دقد افترينا على الله كذبا : إن عدنا في ملتك بعد إذ نجافا الله منها ، أن شعيباً كان على الكفر قبل أن ينجيه الله منه . أحذا بظاهر اللفظ . وليس المعنى كما قال ، بل المعنى هو : أن الذين آمنو به كانوا من قبل كفارا . ولما آمنوا ، قال لهم و الملا الذين استكبروا من قومه : لنخر جنك يا شعيب ، والذين آمنوا معك ، من قريتنا ، أو لتعودن في ملتنا ، فدخل شعيب مع المؤمنين به في الخطاب . ولما رد بقوله : وإن عدنا ، رد على أنه يتحدث عن جماعة المؤمنين به ، لانه قائدهم و رئيسهم و نبيهم و رسولهم . لا على شخصه بمفرده . وهذا التأويل لابد منه لا لإبد منه لا لإبداء هنات عصمة الانبياء من الكبائر والكفر ، قبل النبوة و بعدها .

والذين قالوا بالتأويل — ومنهم الإمام فخر الدين — انقسموا في ما ورد في القرآن وفي الاحاديث عن القدعز وجل — أنه يمكر ويخدع ويستحيي ويغضب ويرضى ويحب ويكره، وما شابه ذلك: انقسموا إلى فريقين في هذه الصفات. ففويق يرى أن هذه الاوصاف قد أطلقها الله على نفسه ليقرب ذاته بها إلى عقول البشر، على سبيل المشاكلة — كابقول علماء البلاغة — ليقرب ذاته بها على الحقيقة . لأن المكريدل على المجز والضعف، فالماكر إنما يمكر ليتخلص عا هو فيه من الشدة ، أو ليحصل على شيء يحبه بطريق الحيلة . والله تمالى منزه عن المجزا والضعف والحاجة ، ولأن الاستحياء يدل على الحجل ، والحجل يدل على التغير والانفمال . واقة تمالى منزه عن الحينا في سائر هذه الصفات . ولا يؤولون صفة عن الحيناك بحصول الرضى والإذن . وهكذا . لأن قوطم فيها : بأن الله الحيناك بحصول الرضى والإذن . وهكذا . لأن قوطم فيها : بأن الله

يقرب بها ذاته إلى عقول البشر هو التأويل الذي ما بعده تأويل. وقولهم هذا هو الصحيح فيها . لأن تأويل الصفة ، يستلزم إنبات صفة أخرى مكانها ، وقريق يرى تأويل الصفة . ومنهم الإمام فخر الدين . فيؤولون صفة الفرح قة تعالى بالرضا . ويؤولون صفة المياء بإنزال العقاب . وهكذا .

يقول الألوسي البغدادي في تفسيره المسمى بروح المعاني عز رأى الفرية بن في قوله تعالى: وإن الله لا يستحيى ، والناس في ذلك مذهبان في فيمض يقول بالتأويل. إنه الانقباض النفساني عا لا يحوم حول حظائر قدسه — سبحانه — فالمراد بالحياء عنده: الترك اللازم للانقباض وحوز حمل ماهنا بخصوصه من باب المقابلة ، لما وقع في كلام الكفرة ، بناه على ما روى أنهم قالوا : ما يستحيى رب محد أن يضرب الامثال بناه على ما روى أنهم قالوا : ما يستحيى رب محد أن يضرب الامثال بالذباب والعنسكبوت . وبعض — وأنا والحمد فه منهم — لا يقول بالتأويل ، بل يمر هدذا وأمثاله . — بما جاه عنه سبحانه في الآيات والاحاديث — على ما جاءت ، ويكل علم ابعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة ،

والإمام الجليل محمود بن عمر ـ يرحمه الله ـ في تفسيره المسمى بالكشاف على تقيض رأى الألوسي البغدادي في صفة الاستحياء لله فيقول: وفإن قلت: كيف جاز وصف القديم ـ سبحانهـ به ولا بحوز عليه التغير والخوف والذم؟ قلت: هو جار على سبيل التمثيل،

ويقول الإمام الجليل الخطيب الشربينى... يرحمه الله ... في تفسيره المسمى بالسراج المنهر في قوله تعالى: وإن الله لا يستحي ،: ووالحياء انقباض النفس عن القبيح ، مخافة الذم. وهو الوسط بين الوقاحة ـ التي هي الجراءة عن القبائح وعدم المبالاة بها _ وبين الحجل ، الذي هو

انحصار النفس عن الفعل مطلقاً . فإذا وصف به البارى – سبحانه وتعالى ، كما جاء في الجديث : « إن الله يستحى من ذى الشببة المسلم أن يعذبه ، — « إن الله حى كريم ، يستحى إذا رفع العبد يديه ، أن يردهما صفرا ، حتى يضع فيهما خيراً ، فالمراد به : اللوك ، كما قدرته اللازم للانقباض . كما أن المراد من رحمته وغضبه : إصابة المعروف والمكروم اللازمين لمعنييهما ، وتحتمل الآية خاصة : أن يكون بجى الحياء فيها للشاكلة . وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره ، لوقوعه في صحبته ، ولو تقديرا _كا هنا — وهو قول الكفرة : أما يستحيى رب محد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت . ولما كان التمثيل يصار إليه لكشف المعثى الممثل له ، ورفع الحجاب عنه ، ولم ازه في صورة المشاهد المحسوس ، ليساعد فيه الوهم : العقل ، ويصالحه عليه . فإن المعني الصرف إنما يدركه العقل ، مع منازعة من الوهم ، لأن من طبعه ميل الحس وحب الحاكاة ،

ويقول في قوله تعالى : • فاذكرونى أذكركم ، : • قال ابن عباس :

عمونتى ، وقال سميد بن جبير بمغفرتى ، وقيل : اذكرونى فى النعمة
والرخا. ، أذكركم فى الشدة والبلاء ، أى أن الله لم يكن قد نسيهم حتى
يذكرهم وقت ذكرهم له .

ويقول فى قوله تعالى: • ومكر الله . والله خير الماكرين ، • • خير الماكرين ، أى مجازاتهم الماكرين ، أى أعلمهم بالمكر ، وقال الزجاج : فى قوله أى مجازاتهم على مكرهم . فسمى الجزاه باسم الابتداء . لانه فى مقابلته ، كقوله تعالى : و الله يستهزى ، بهم ، • وهو خادعهم ،

والأزهر في مصر يعلم الطلاب:

وكل نص أوم التصبيها أوله، أو فوص . ودم تنزيها

وأى أنه إذا ورد فى القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ماعد انجسمة والمشبهة ملى تأويل ذلك ، لوجوب تنزيهه تعالى عمادل علميه ماذكر ، بحسب ظاهره، فما يوهم الجهة قوله تعالى : و يخافون ربهم من فوقهم ، فالسلف يقولون : فما يوهم الجهة قوله تعالى : و يخافون : المراد بالفوقية : التعالى فى العظمة ، فوقية لا نعلها ، والحلف يقولون : المراد بالفوقية : التعالى فى العظمة ، أى فلمنى و يخافون ، أى الملائدكة و ربهم ، من أجل تعاليه فى العظمة ، أى ارتفاعه (٧) فيها ، . . ، الخ

والكثيرون من علماء الآزهر على رأى الإمام الرازى . ويتركون الحرية للطلاب وللناس فى اختيار أحد الرأيين . والكثيرون من علماء المملكة العربية السعودية على رأى الإمام ابن تيمية ، ويلزمون الطلاب والناس برأيه .

李 雅 孝

و للإمام عجد بن محمد الغزالى ، المتوفى سنة ه . ه ه رأى في يد الله وعين الحه ، وما شابه ذلك من الصفات التى نوهم أن الله جسم . أورده فى « إلجام العوام عن علم الكلام ، هكذا :

أو لا : يجب على جميع المسلمين أن ينزهوا أنقه عن الجسمية والجهة .

ثانيا : إذا سمع العامى كلمة , يد الله ، فليمتقد أو لا أن الله ليس جسما وليست له يد جارحة . وليفسر اليد ثانيا بأى معنى من المعانى التي تبعد اليد عن الجسمية . كالقدرة مثلا . فإذا لم يحسن العامى أن يأتى لليد بمعنى يبعدها

⁽۷) ص ۱۱۰ تحنة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى - طبعة الازهـــر .

عرب الجسمية فليسكت عن التفسير . وعدم علمه عذر له أمام الله عز وجل .

ثالثا: التأويل و اجب على العلماء في ديد افله ، وسائر الآخبار التي توهم أن الله جسم ، على سبيل فرض العسكفاية ، والعلماء في نظره هم أمل التصوف .

يقول الغزالي أبو حامد: . إنه إذا سمع اليد و الإصبع ، وقوله على: . إن الله خمر طينة آدم بيده ، و , إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن , فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين .

احدهما: هو الموضع الأصلى ، وهو عضو مركب من لحسم وعظم وعصب . واللحم والعظم والعصب : جسم مخصوص ، وصفات مخصوصة وصة . وأعنى بالجسم : عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق ، يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو : إلا بأن يتنجى عن ذلك المكان .

الثانى: وقد يستمار هذا اللفظ ـ أعنى اليد ـ لمعنى آخر، ليس ذلك الممنى بجمع أسلا كا يقال: البلدة فى يد الأمير. فإن ذلك مفهوم. وإن كان الآمير مقطوع البد مثلا.

فعلى الماى وغير العامى: أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول – عليه السلام – لم يرد بذلك جسيا، هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله تمالى محال، وهو عنه مقدس . فإن خطر بباله : أن الله جسم مركب من أعضائه ، فهو عابد صنم . . . ومن نني الجسمية عنه وعن يده وإصبه ، فقد نني العضوية واللحم والعصب ، وقدس الرب – جل جلاله – عما يوجب الحدوث . وليعتقد بعده : أنه عيارة عن مهني من المعاني ليس بحسم ولا عرض في جسم ، يليق ذلك المعني بالله تمالى ، فإن

كان لا يدارى ذلك المدى و لا يفهم كنه حقيقته فليس بعليه في ذلك تكليف أمدلا. فمر فة تأويله ومعناه اليس بو اجب عليه (١) ، ا ه

ويقول أبو حامد الغزالى : ، وفي معنى العوام : الآديب والنحوى والمحدث والمفسر والفقية والمتكام ، بلكل عالم سوى المتجردين لتصلم السياحة في بحار المرفة ، القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن المدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه و الحلق وسائر الافات . . . المحرضين عن المال والجاه و الحلق وسائر الافات . . . المحرضين عن المال والجاه و الحلق وسائر الافات . . المحرفين الذين تنصبهم أثمة على العلماء ، فيهم العامى ، والنبي ، والبائس ، والذي ضافت به الدنيا ، والمستهفل ، فيهم العامى ، والصادق الإيمان ، والغاش لدينه . فن من هؤلاء هو الإمام ؟ وإذا أخرجت الراسخين في العلم من الإمامة ، ووضعت بدلهم هدؤلاء العوام - وإن كانوا صادق الإيمان - فاذا تقول في قول الله تعالى : • إنما عشى الله من عباده العلماء؟ وعلى رأيك هذا ، هل نغاق المداوس و الجاممات؟

و يعتقد أبو حامد الغزالى في التأويل و يصرح به ، و همذا يدل عدلى معرفته الصحيحة في الله وصفاته، و تصريحه بالتأويل خسنة من حسناته (٣) على الإسلام ، بحزيه الله عليها خير الجزاء . يقول سرحسه الله سه قوله تمالى : • وهو القاهر فوق عباده ، وفي قوله تمالى : • يخافون ربهم من فرقهم ، : إن الفوق على الحقيقة نسبة جسم إلى جسم ، بأن يمكون أحدهما إعلى والآخر أسفل . والفوق على الجاز يستعمل في فوقية الرئمة، مثل : الحليفة فوق السلطان . والمعنى الحقيق بدل على جسم ، والمعنى الجازى يننى الجسم ، والمعنى الجازى يننى الجسمية .

⁽١) ص ٦٢ - ٦٢ الجام العسوام

⁽٢) من ٧٤ الجام العسوام

⁽٣) من سيئات الغسزالي أبي حامد : دماعه عن التصوف

⁽ م ۱۸ - أساس التقديس)

ويقول بعد هذا مانصه : و فليمتقد المؤمن قطعاً : أن الأول ـ وهو المعنى الحقيقي ـ غير مراد، وأنه على الله محال. فإنه من أو ازم الأجسام، أو لوازم أعراض الاجسام، (١) ويقول أيضاً. رحمه الله .. : «تأويل لفظ الفوق بالمعلو المعنوى، الذي هو المراد بقولنا: السلطان فوق الوزير . فإنا لانشك في ثبوت معناه لله تعالى،(٢) وكتاب والاقتصاد في الاعتقاد، الإمام الغزالي ، كتاب نفيس ، ككتاب وأساس التقديس ، للإمام فخر الدين الوازى . وفيه يعظم الله وينزهه ، ويتأول الآخبار الموهمة للجسمية بمعان مُعنوية تُننى الجسمية . ومن كلامه ـ رحمه الله ـ : . فدعى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش. فإن كل متمكن على جسم، والمستقر عليه: مقدر لا محالة. فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا . . . فإن قيل: فما معنى قوله تعالى : • الرحن عنى العربش استوى، وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: د ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ،؟ قلنا: الـكلام علىالظواهر الواردة في هذا الباب طويل. ولكن تذكر منهجا في هذين الظاهرين ، يرشد إلى ماعداه . وهو أنا نقول: الناس في مِدَا فريقان : عوام وعلما. والذي نراه هو اللائق بعوام الخلق: هو أن لايخاص بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيم، ويدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود و ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير ، . . . و أما العلماء قاللائق بهم تعريف ذلك و تفهمه . ولست أقول: إن ذلك فرض عين _ إذ لم يرد به تكليف - بل التمكليف : هو التنزيه عن كل ما يشبه بغيره. فأما مماني القرآن، فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصار (۲) ،

⁽١) ص ٦٦ الجسام العسوام

⁽٢) ص ٧٥ الجسام العوام

⁽١) ص ٧٠ ــ ٣٥ الانتصاد في الاعتقاد

والعدر فية من المسلمين. لا نرضي إيمانهم بالتصوف، وحديثهم عنه. وإنما نرضى عن عقيدتهم السحيحة في ذات الله وصفاته على نحو ما يقوله الشيخ عبد الوهاب بن أحد بن على الشمر أبى في و لطائف المنن والآخلاق في وجوب التحدث بنممة الله على الإعلاق، : في هذا النص: . وقد أجمع أهل الحـــــق على وجوب تأويل أحاديث الصفات · كحديث دينزل ربنا إلى سماء الدنياء و خااف في ذلك الكرامية المجسمة، والحشوبة المشبهة ، فمنعوا تأويلها وحلوها على الوجه المستحبل في حقه تصالى من التشبيه والتكيف، حتى أن بعضهم كان علمي المنبر فنزل درجا منه، وقال للناس: ينزل ربكم عن كرسيه إلى سماء الدنيا ، كنزولى عن منبرى هذا(١) . وهذا جهل ليس فرقه جهل . وكل هؤلاء محجوجون بالكتاب والسنة و دلا تل المقول. و إذا تعددت و جوه الحمل لآيات الصفات ، وجب الآخد بالوجه الراجح عندالشيخ أبي الحسن الأشعري. القوله تعالى: و قاعتبروا يا أولى الأبسار و (الجشرع) ولقوله تعالى: وفبشر عباد الذين يستمعون القسول فيتبعون أحسنه ، (الزمر ١٧ – ١٨) وذهب سفيان الثورى والأوزاعي وخيرهما إلى أنه بطرح النشبيه والتكييف، ويوقف عند تعيين وجه التأويل ١٣٠٠

والإمام محمد بن أحمـــد القرطبي، صاحب الجامع لاحكام القرآن، المتوفى سنة ٧٠١ ه يقول في تفسير قوله تعالى: وثم استوى على العرش، المتوفى سنة ٧٠١ ه يقول في تفسير قوله تعالى: وثم استوى على العرش، والاكثرون من المتقدمين والمتأخرين: أنه إذا وجب تنزيه البارى –

⁽٢) مقصد ابن تيمية كما في رواية ابن بطوطة ، وزعم محقق كتساب أبن بطوطة أن هذا على سبيل الظن ، ودفاعه باطل لأن كتب ابن تيمبة نصرح بالنزول كل ليسلة على حسب ظاهر النص ، وعلماء زمانه كفروه من أجل هدذا ، ومسائل أخرى ،

⁽٣) لطائف المنن ص ٣٩١ ــ ٣٩٢ نشر عالم الفكر بمصر

سبحانه – عن الجهة والتحيز، فن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين، وقادتهم من المتأخرين: تنزيهه تبارك و تعالى عن الجهة . فليس بجهة فوق عندهم ، لانه يلزم من ذلك عندهم مى اختصن بجهة أن يكون فى مكان أو حيز، ويلزم على المسكل والحيز: الحركة والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث، ثم يقول – رخه الله تعالى – والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث، ثم يقول – رخه الله تعالى – وملكونه، أعلى المارة عن على مجسده وصفاته وملكونه، أ. ه

ويقول الإمام الجليل على بن أحد صاحب والفصل في الملل والأهواء والنحل، في قول الله تعالى د ما يكون من نجـــوى ثلاثة، إلا هو را بعهم ولا خسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الإهو معهم أينما كانواء: معنى قوله تمالى د هو رابعهم، و هو سادسهم، د إنما هو فعل فعله فيهم، وهو أن ربعهم بإحاطته بهم لابذاته وسدسهم بإحاطته لابذاته وقد يربعهم بملاك يشرف عليهم ويسد سهم كذاك.وبرجان هذا القول: إن الله تبارك و تعالى إنما عنى بهذه الآية بلا خلاف بل بضرورة العقل من كل سامع أنه لا تخنى عليه نجو اهم. وهذا معنى الآية . لانه تعالى افتت-ما بذكر نجوى المتناجيين وإنما أرادعز وجل علمه بنجواهم. لا أنه معدود معهم بذاته إلى ذواتهم. حاش ته من ذلك إذ من المحال الممتنع الحارج عن رقبة الأعداد والمعدودين إن يكون الله عز وجل معدوداً بذاته مع ثلاثة بالهند ومع ثلاثة بالسند ومع ثلاثة بالفراق ومع ثلاثة بالصين، في وقت واحد. لأنه لوكان ذلك لـكان الذين هو رابعهم بالهند مع الثلاثة الذين هورابعهم بالعمين تمانية كام لانهم أربهة , أربعة . بلاشك . فكان تعالى حينتذ يكون اثنين وأكثر وهذا محال. وكذلك إذا كان بذاته سادساً لخسة همنا فهم ستة ورابما لثلاثة همالك فهم أربعة . فهم كلهم بلا شك عشرة . فهو إذن

اثنان. وكذلك قوله تغالى فى الآية نفسها و إلا هو معهم أينهاكانوا، إنما اشنان. وكذلك قوله تغالى فى الآية نفسه تعالى. مفتاه: أينهاكانوا فهو تعالى اصنافى تعالى الآينية إليهم لا إلى نفسه تعالى. مفتاه: أينهاكانوا فهو تعالى معهم بإحاطته. و بحال أن يكون بذاته فى مكانين،

* * *

و المجسمون بلاكيف، يسخرون من الذين ينزهو زاقه ـ عز وجل ـ عن المدكان الحسى و الجهة ، ويصفو نهم بأنهم مجانين. فعلى ابن أبي المور الأذرعي يقول في شرحه على أصول العقيدة الإسلامية لأحد بن سلامة الطحاوي: وأما من حرفي كلام الله، وجعل العرش عبارة عن الملك، كَيْف يَصْنُع بَقُولُه تَمَالَى: ﴿ وَيَحْمَلُ عَرْشَ رَبُّكَ فُوقَهُم بِيُومِثُدُ تَمَانِيةً ﴾ ؟ و بقوله تعالى : دوكان عرشه على الماه ، ؟ أيقول : وبحمل ملكه يومثذ ثمانية يأوكان مليكة على الماء .. ويكون موسى عليه السلام .. آخذا بقائمة من قو ائم الملك؟ هلية ول هذا تعاقل يدري ما يقول (١) ؟ عبر يد أن يقول: إن المرش على الحقيقة هو النكرسي. ويستعمل مجازًا للدلالة على الملك العربش كانمستقرا بالله على الماء، من قبل أن يخلق الله الأرض والسناء. أليس هذأ لهو التأجلسيم بعيئه أيها السفيه كالن معنى دوكان عرشه على المساء، (هو لا ٧) لا يريد به كرسيا حسيا ولا ملكا ، وإنما يدين به كيف كان الحال قبل حلق الأرضوالسياوات . يريد أن يقول : قبل خلق الأرض والسموات لم يكل إلا اللماء. والماء كان على متن الريم ل كا جاء عن ا بن عباس رمني الله عنهما _ والدليل على ذلك: أنه بعد خلق الأرضُ والسماوات ، استوى على العرش . فإذاكان هومستويا قبل الخلق على عرش فوق الماء ، فما فائدة أن يستوى على هذا العرش نفسه بعد الحلق ؟

⁽١) اصول العقيدة الاسلامية ، طبعة دار الوفاء بالمنصورة

قال تعالى: « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش، (الأعراف ٤٠)

ومعنى دوبحمل عرش ربك فوقهم يؤمث ثمانبة ، (الجاقه ١٧) إذا فسرته على ظاهره، يكون الله محتاجا إلى الكرسى، والكرشى محتاج إلى الثمانية، والكرسى مخلوق ومحتاج، والثمانية مخلوقون ومحتاجون، فهل يعقل أحد أن يكون الخالق محتاجا إلى المخلوقين؟ إن المعنى المراد من النص الكريم: هو أن الله تعالى يقرب ذاته إلى عقول البشر، حسبا بالفون في حياتهم من عادات الملوك، وحسبا يفهمون باللغة التي يتخاطبون بها. فعير نحن نفسة كملك، أما هو فليس كمثله شيء.

ومعنى أن موسى – عليه السلام – يأخذ بقائمة من قو اثم الدرش، كالمعنى من حديث الأو عال الذي فيه : د إن فوق السماء السابعة تما فية أو عال، بين أظلا فهن وركبهن ، مثل ما بين سماء إلى سماء ، و فوق ظهورهن : المرش، و في رواية : د إن حملة العرش ثما فيه أملاك على صورة الأوعال ، ما بين أظلافها إلى ركبها مسيرة سبعين عاما ، للطائر المسرع ، وهذه الأحاديث مروية بطريق الآحاد . وهي لا تثبت عقائد غيبية . وإذا قلنا بأنها تثبت عقائد ، فإنها تؤول إلى معنى ينني التجسيم عن الله عز وجل ، كا وصح الشيح الغزالي أبو حامد . والقرطبي المفسر يؤوطها بقوله : د إضافة العرش إلى الله تعالى ، كإضافة البيت ، وليس البيت المسكنى ، فكذلك العرش إلى الله تعالى ، كإضافة البيت ، وليس البيت المسكنى ، فكذلك

المحقيقة والجحازف أخبار صبفات التعقالية ألله تعالى في أسف المقالة ألله تعالى في أسف الرائقوراة

وكلام الإمام فحر الدين الرازى – أنهم الله عليه – شبيه بكلام المسيح عيسى بن مريم عليه السلام سفى ذات الله تعالى تعالى وصفاته فه والمسيح نبي عظيم – فقد حكلي برنايا في إنجيله : أن الرومان لما رأوا معجز ات المسيح ظنوا أنه الله أو ابن الله ، وأناروا شغبا في بلاد فلسطين . ومن أجل ذلك تقدم إليه رئيس علماء بني اسرائيل والوالى وهيرودس لبزيل الفتنة التي ثارت بسبه ، وتوسلوا إليه أن يرتني مكانا مرتفعا ، ويكلم الشعب تسكينا لهم .

النص:

وحيند ارتقى يسوع أحد الحجارة الإثنى عشر التي أمر بشوع الإثنى عشر سبطا ، أن يأخذوها من وسط الآردن ، عندما عير إسر اثيل من هناك دون أن تبتل أحد يتهم وقال بصوت عال : ليصعد كاهننا إلى محل مرتفع حيث يتمكن من تحقيق كلامى . فصعد من ثم الكاهن إلى هناك . فقال له يسوع يوصنو ح يتمكن كل و احد من سماعه : قد كتب في عهداته الحي (۱) ، وميثاقه أن ليس لإلهنا بداية ، ولا يكون له نهاية . أجاب السكاهن : لقد كتب هكذا هناك . فقال يسوع : إنه كتب هناك : أن إلهنا قد برأكل شيء هكذا هناك . فقال يسوع : إنه كتب هناك : أن إلهنا قد برأكل شيء

⁽١) الزبور التسعون ... الآية الثانيسة

بكلمته فقط (۱). فأجاب الكاهن: إنه لكذلك. فقال يسوع: إنه مكتوب هناك، أن الله لا برى (۲) وأنه محجوب عن عقل الإنسان، لأنه غير متجبد وغير مركب وغير متغير. فقال البكاهن: إنه لكذلك حقا. فقال يسوع: إنه مكتوب هناك: كيف أن سماء السموات لاتسعه (۳). لأن إلهنا غير محدود. فقال البكاهن: حكذا قال سلمان النبي يا يسوع. قال يسوع: إنه مكتوب هناك: أن ليس فله حاجة. لأنه لا يأكل ولا ينام ولا يمتربه نقص. قال البكاهن: إنه لكذلك. فال يسوع: إنه مكتوب هناك: إن إلهنا في كل مكان، وأن لا إله مواه، الذي يغرب ويشنى، ويفعل كل ما يريد (٤). قال البكاهن: حكذا النبي به إلى دينونتك، شاهدا على كل من يؤمن بخلاف ذلك، الذي آتى به إلى دينونتك، شاهدا على كل من يؤمن بخلاف ذلك،

هذا هو كلام نبي من أنبياء الله به ورسول من رسل الله . عن الله وصفاته ، شبيه بكلام الإمام الغزالي أبي حامد ، و لإمام فحر الدن . فإذا يقول فيه المجسمون ، و المجسمون بلاكيف ؟ وليس مو كلام المسبح وحده ، بل هو كلام النبيين والمرسلين من قبله . فإنه — كا هو و اضع من النص – يستشهد على كلامه عن الله وصفاته بآبات مكتوبة في التوزاة وفي الربور ، وفي أسفار الأنبياء .. ذكر نا مو اضعها في التعابة الت ...

⁽۱۱) مزمور ۳۳ نه ۲

⁽۲) یقسول اشسعیاء: «حقا انت اله محتجب یا اله اسرائیسل » اشی ه ۱ : ۱۰)

⁽٣) الملوك الأول ٨ : ٢٧

⁽٤) التثنيسة ٢٧ : ٢٧

و ماذا قال المسيح عيسى بن مريم عليمه السلام ف ديد الله ، أى فى الصفات الحبريه كاليد والرجل والدين وما شابه ذاك ؟ إنه لما قال لبنى إسرائيل: وكل شى ، يأتى من يد اقه ، (بر ٢٠٤٧) قال له تلبيد من تلاميده ، اسمه و منى ، : ويامعلم . إنك لقد اعترفت أمام اليهو دبة كلها . بأن ليس لله من شبه كالبشر ، وقلت الآن : إن الإنسان ينال من يد الله . فإذا كان لله يدان ، فله إدن شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : إنك لنى ضلال يامنى . ولقد صل كثيرون وكذا ، إذ لم يفقيوا ، ولى المكلم ، لنى ضلال يامنى . ولقد صل كثيرون وكذا ، إذ لم يفقيوا ، ولى المكلم ، لا معنساه أن يلاحظ ظاهره المكلم ، بل معنساه أن يكل آباء فا على جبل سيناه ، صرخ آباؤ فا(۱) : كلنا أن ياموشى ، ولا يكلمنا افته ، لئلا نموت ؟ وماذا قال الله على السان أشعياء الني(۲) : اليس كا بعدت السموات عن الارض ، هكذا بعدت طرق الله عن طرق الله عن وصفه ،

ويبين المسيح عيسى - عليه السلام - أن الله بعبر عن ذاته بأوصاف البشر ، على سبيل التبشيل والمشاكلة والمقابلة أما هو - عز وجل - فليس مثل البشر ، ولا مثل أى شى - . فيقول : ولعمر الله الذى تقف نفسى في حضرته : إن الكون أمام الله الصغير ، كحبة رمل ، والله أعظم من ذلك عقدار ما يلزم من حبوب الرمل ، الم كل السعوات والجنة ، بل أكثر . فانظروا الآن . إذا كان هنالك تسبة بين الله والإنسان ، الذي ليس سوى كمتلة صغيرة من طين ، واقفة على الأرض . فانتهوا إذن ،

⁽¹⁾ خروج . Y: P1 (Y) Paraula 00: P.

لتأخذوا المعنى، لا لمجرد الكلام. إذا أردتم أن تنالوا الحياة الآبدية. فأجاب التلاميذ: إن الله وحده يقدر أن يعرف نفسه، وأنه حقا لمكما قال أشعياه(١) الذي و محتجب عن الحواس البشرية،

* * *

وتبين التوراة أن الله ليس كشله شيء . وهذه آيات تدل على ذلك :

واحتفظو اجدا لانفسكم. فإنكم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب قي حوريب من وسط النار لئلا تفسدوا وتعملوا لانفسكم ممثالا منحوتا.
 مورة مثال ما ، شبه ذكر ، أو أنى ، (نثنية ٤: ١٥ – ١٦)

٢ - , ليس مثل الله ، (تثنية ٢٢: ٢٦)

٣ ــ وقد عظمت أيهاالرب الإله . لأنه ليس مثلك ، وليس إله غيرك، (٢ صم ٧ : ٢٢)

ع - ويارب ليس مثلك، ولا إله غيرك، (١ أخ ٢٠:١٧

ه ـــ يقول أيوب عليه السلام عن الله عز وجل : « لأنه ليس هو إنسانا مثلى . فأجاو به . فنأتى جميعا إلى المحاكة ، (أي ٩ : ٣٢)

٣ -- يقول داود عليه السلام: «يا أ الله من مثلك، ؟ (مر ٧٩: ٩٩)
٧ --- ويقول داود: . لامثل لك بين الآلهة يارب، ولامثل أعما ،
(مر ٨٦: ٨)

۸ ـــ و یقول داود: و من فی السیاء یعادل الرب؟ من یشبا الرب؟، (مز ۸۹:۲)

⁽١) السعياء ٥٤ - ٥١)

ه _ ويقول داود: وليكن اسم الرب مباركا من الآن وإلى الآبد. من مشرق الشمس إلى مغربهما: اسم الرب مسبح . الرب عال فوف كل الآمم . فوق السموات بجده . من مثل الرب إلهنا ؟ الساكن في الآعالى ، الناظر الآسافل في السموات وفي الآرض . المقيم المسكين من التراب ، المائس من المزالة ، (من ١٦٢ - ٧)

ا ۱۰ - ۱ منیمن تشبهون الله ؟ و أي شبه تعادلون به ؟ ، (اش ۱۸:٤۰)

١١ ــ وهكذا يقول الرب ملك إسرائيل وفاديه رب الجنود: أمّا الآول وأمّا الآخر، ولا إله غيرى. ومن مثلى ؟ ، (أش ١٤٤ - ٧)

۱۲ ـــ یقول الله لینی إسرائیل : و بمن تشبهوانی و تسوونی لنتشا به ؟» (أ ش ۶۶ : ۵)

۳۰ – ، اذكروا الاوليات منذ القديم . لاني أنا أقد وليس آخر . الإله وليس مثلي ، (أش ٤٦)

١٤ . ولا مثل لك يا رب . عظيم أنت ، وعظيم اسمك في الجبروت.
 من لايخافك ياملك الشعوب ؟ لانه بك يليق. لانه في جميع حكاء الشعوب
 وق كل عمال كمهم ليس مثلك ، (إ د ١٠ : ٢ - ٧)

ور ... والآنه من مثل ۱ و ([ر ۱۹: ۱۹) ۱۹ ... والآنه من مثل ۲ و ([ر ۱۹: ۱۹)

لقد ذكرت سنة عشر نصا من قصوص التوراة وأسفار الآنبيا. على أن انته ليس كنله شي. والذين كتبوا من المسلمين في انه وصفاته طبقاً لنسوص التوراة . انقسموا إلى فريقين . فريق يرى : أن التوراة تجسم الله عز وجل . لأن فيها نصوص بدل ظاهر ها عملي التجسيم ، وهؤلا.

غفلوا عن نصوص مشابهة لها فى القرآن. مثل: مكر الله وغضبه و بحيثه، وقوله و فليعلن، وما شابه ذلك، وغفلوا أبضا عن نصوص التنزيه فيها، النصوص التي أوردنا منها هنا ستة عشر نصا. وفريق يرى أن التوراة نمني التجسيم – وقولهم هو الصحيح به لأن نصوص التنزيه فيها محكة لا تحتمل غير نبى التشبيه والعثيل.

. وقد عمل الشيخ رحمت الله الهندى فى و إظهار الحق ، فصلا عن المحكم و المنشابه . وذكر من نصوص التوراة آيتين يدلان على التنزيه .

وقد سخرالشيخ ابن حزم الأندلسي من علماء اليهود الذين لم يفطنوا إلى الآيات الذي تنفي المثلو النائد له والنحل ، الأيات الذي تنفي المثلو النظير، في كتابه « الفصل في الملل والآهو ام والنحل ،

茶 茶 茶

وعلماء من بنى إسرائيل ينفون التجسيم المطلق والتجسيم بلاكيف، عن الله ، ويصرحون بالتنزيه. ومن هؤلاه : أنفولوس المتمود ، ويو نائان بن عازيائيل ، وسيبنوزا ، وابن كو نة ، وموشى بن ميمون . يقول اين ميمون المتوفى سنة ٢٠٢ ه فى د دلالة الحائرين ، :إن التوراة تكلمت عن اقتباسان بنى آدم - أى وصفته بصفات البشر ليفهم بنو آدم - وأن معتقد التجسيم لم يدعه إلى التجسيم تغل عقلى ، بل تبع ظواهر نصوص الكتب (فصل ٥٠) ويقول ابن ميمون : إن كل ما يؤدى إلى الجسمانية ، أو ما يؤدى لانفعال وتغير ، أو ما يؤدى لعدم - مثل أن لا يسكون له شيء بالفعل شم يصير بالفعل - أو ما يؤدى لشبه شيء من مخلوقاته ، يازم نفيه عن الله بالبرهان الواضع .

وقد صرح فی کتب الانبیاء بننی التشبیه، فقال : ؟ فیمن تشبهو تنی فأساویه، (أش ٤٠٠) وقال ناه فیمن تشبهاون افته، وأی شبه تعادلونه یه، ؟ (أش ٤٠٠) وقال : ه افته لانظیر لك یارب، ([ر ۲۰:۲) وهذا كنبر (فصل ۵۵))

وأى فرق بيننا عن المسلمين، وبين اليهود. إذا كنا جيما متفقين على ١ - التوحيد الله عز وجل و ف تغزيه عن المشامة المدوادت. لآن اليهودي ق توحيد الله عز وجل و ف تغزيه عن المشامة المدوادت. لآن اليهودي يؤمن بالنبوات وبالموحى من السياء كا يؤمن به المسلم. وإعالله و بين المسلمين وبين اليهود هو أن اليهود. قالوا سنتقرب إلى الله يشريعة موسى عليه السلام - وهي التوراة - و أن تتقرب إليه بشريعة عمد في المسلمين الاثنا السنامتا كدين من نبوته. وأن المسلمين قالوا: عن نؤمن بنبوة موسى حيد عليه السلام : ولسكن لن نتقرب إلى الله بشريعة موسى . لأن نبوة عمد عليه السلام : ولسكن لن نتقرب إلى الله بشريعة موسى . لأن نبوة بشريعة موسى . قاللا نبوة بشريعة موسى . قاللا نبوة بشريعة موسى . قاللا نبوة بشريعة وليس بشريعة موسى . قالمنزية . فقد قال الله تعالى : وقل: يا أهن الكتاب . في الترحيد وفي التزيه . فقد قال الله تعالى : وقل: يا أهن الكتاب . ولا يتخذ بعضنا بمهنا أربابا من دون الله . فإن تولوا فقولوا : اشهدوا ولا يتخذ بعضنا بمهنا أربابا من دون الله . فإن تولوا فقولوا : اشهدوا بأنا مسلمون ، (آل عمران ع)

وقد شهد القرآن بأن اليهرد يكفرون بآيات الله، ولا يكفرون بالله . إلى قوله تعالى: ويا أجل الكتاب، لم تكابرون بآيات الله، وأنتم تشهدون، (آل عمر ان، ۷) أى تبكفرون بالقرآن ودلائل أبوة الرسول دو أنتم تشهدون، نعته في الكتابين ، أي في التوراة وفي الإنجيل ، وفي تفسير القرطبي لا وأنتم تشهدون ، عثلها من آيات الانبياء التي أفتم مفرون بها ،

* * *

أماً عن د اسم الله م، عن وجل في كتاب التوراة. فهو ديهوه، وهو الذي يقا بل كلمة د الله له في القرآن الكرايم. ويكتب أحيانا دأهوه، وعلماء بنى إسرائيل يخافون من كتابته ، ككلمة متصلة الحروف ، من هيبتهم فه وخشيتهم منه ومن أجل خوفهم يكتبونه فى كتبهم بحروف مقطعة . هكذا: ياه _ هاه _ واو _ هاه . وهذا الاسم هو الذى نطق به الله عن نفسه أمام موسى عليه السلام ، فإن الله لما قال لموسى : دهلم فأرسلك إلى فرعون ، وتخرج شعبى بنى إسرائيل من مصر ، قال له موسى : وها أنا آنى إلى بنى إسرائيل ، وأقول لهم : إله آبائكم أرسلنى إليكم . فإذا قالوالى: ما اسمه ؟ فاذا أقول لهم ؟ فقال الله لموسى : أهيه الذى أهيه . وقال : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : والله يعقوب . أرسلنى إليكم ، وقال الله أيضا لموسى :

و وأهيه الذي أهيه ، معناه : أنا هو المكائن . والمكائن اسم مشتق من هيه ، و هيه معناها : كان . والسر في تسكر بر و أهيه ، مر ثين : أنه ير يد أن يبين لهم : أن الموصوف هو الصفة بعينها ، أي الله . وصفاته كشيء واحد . فكأنه يريد أن يقول: أنا الموجود الذي هو الموجود ، أو الموجود الذي هو واجب الوجود .

وأسماء الله الحسنى، غير اسم الله ، تدل على أسماء من صفات ، فيها اشتراك بين الله الحالق وبين المخلوقين ، ولكنها فى ، الله ، أكمل منها فى المخلوقين . فالرحيم وهو اسم من أسهاء الله الحسنى قد يطلق على غير الله ، فيقال رجل رحيم ، ويطلق على الله دلالة على أنه الكامل فى الرحمة ، ومن أسماء الله الحسنى عند بنى إسرائيل ، وهو الاسم الثانى بعد ويهوه ، اسم وأدو ناى ، ويترجم فى اللغة العربية بالرب . فني يهوه توحيد الالوهية ، وفى أدو ناى ، وحيد الربوبية ، والفرق بينهما : أن يهوه علم على الذات

الإلهية و لا يسم به غيره ، وأن أدوناى يطلق على الرب غز وجل، و يطلق على السيد العظيم أيضاً . يقول موسى ابن ميه ون : وجيع أسمائه تعالى الموجودة في السكتب كلها مشتقة من الآفمال . وهذا ما لا خفاء به إلا اسم و احد ، وهو : الياء والحماء والواو والحماء (يهوه) فإنه اسم مرتجل له _ تعالى ـ ولذلك سمى الاسم الاعظم ، ومعناه : أنه يدل على ذاته ـ تعالى ـ دلالة بينة ، لآاشتر ال فيها . أماسائر أسمائه المعظمة ، فتدل باشتر اك ، لكونها مشتقة من أفمال يوجد مثلها لنا ـ كا بينا ـ حتى أن الاسم المكنى به عن الآلف والدال والنون والياء في (آدني) هو أيضا مشتق من السبادة . مثل : وقد خاطبنا الرجل سيد الآرض ، (ثك ٢٤ : ٣٠)

ويقول ابن ميمون: إن اسم يهوه لأنه لم يكن معلوما عند كل أحد كيف ينطق به . كان أهل العلم يتناقلون صفة النطق به ، ولا يعلمو نه لآحد ، ولا لتلميذ مستأهل ، مرة واحدة في الآشبوع ، وكان لدى إلهل العلم اسم معادل ليهوه ، مكون من اثنى عشر حرفافي أكثر من كلة . ما كان عنوط ولا مصنونا به على أحد ، ولما صار أقوام سفها ، يتعلمون هذا الاسم ، ذا الاثنى عشر حرفا، ويحدفون به على الله ، اضطر أهل العلم إلى إعطائه للحصفاء فقط ، وإلى كتبانه عن العامة . وكان لدى أهل العلم إلى إعطائه معادل ليهوه مكون من اثنين وأربعين حرفا في أكثر من كلة . جاء عنه في التلمود : واسم ذو اثنين وأربعين حرفا ، قدسى ومقدس ، ويعطى فقط للحصيف ، الذي وصل إلى نصف عمره ، وليس عرضة الفضب ولا السكر التلمود : واسم ذو اثنين وأربعين حرفا ، قدسى ومقدس ، ويعطى فقط ولا يثير طعنا في أخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوه . وكل من يعلمه فهو حريص عليه ويحفظه في طهارة . وعبوب لمن فوقه ، وعمود لمن دونه ، ومهيب عند الناس ، وتعلمه قائم في يده . وارث العالمين : هذا العالم وعالم الاخرة ، (قد وشيم ١٧١)

ود الاسم الاعظم، يترجم في العبرانية : وشم همفورش، وقد دخل وهمفورش، في كتب السلمين عن طريق كتب السحر والطلسيات ودخل في الكتب أن فله اسما إذا دعى به أجاب, وإذا سئل به أعطى. هو الاسم الاعظم.

وهذا لا أصل له . فلا اسم أغظم إلا ديهوه، عند بني إسرائيل المعادل لامم والله عند المسلمين.

والله بحيب المضطر, إذا دعاء باسمه المتعارف عليه ، لا بما خنى من أسمائه في كتب السحر .

وقد ترجمت التوراة إلى اللغة العربية ، وفيها أن الحالق للأرض وللسموات هو الله رب العالمين . كما فى القرآن الكريم ، ويكتبون دافته بدل ديهوه ، فأول آيات التوراة فصها : د فى البده خلق الله السموات والارض وكانت الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة ، وريح الله و على وجه المغمر ظلمة ، وريا الله رف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور فكان نور ، ورأى الله النور أنه حسن ، وفصل الله بين النور والظلمة ، ورى الله النور أنه حسن وقصل الله بين النور والظلمة ، ورى الله النور أنه حسن وقال الله و دعا ألله النور نهارا ، والظلمة دعاها ليلا ، وكان صباح يوما واحداء (تك ١ : - ٥)

وقد ترجم الزبور إلى اللغة العربية . وفيه يتحدث داود عليه السلام عن الله عز وجمل باشم أفه ، لا باسم يهوه ، فيقول : د إن قاحص القلوب والسكلي : الله البار . ترسى عند أفه ، مخلص مستقيمي القلوب . الله قاض عادل ، (مز ٧ : ٩ - ١١)

وقد ترجم الإنجيل إلى اللغة العربية . وفيه يتجدب عيسى عليه السلام

عن الله عز وجل باسم الله، لا بانسم يهوه. فيقول التلاميذه و تأتى ساعة فيها يظن من يقتلم أنه يقدم خدمة لله ، (يو ١٣ : ٢)

* * *

ولأن الإمام فخر الدين صرح في وأساس التقديس، بما نصه:

اليهودكانوا على دين التشبيه ، وكانوا يجوزون الجيء والدهاب على الله — تعالى — تعالى — تعالى — تعليه السلام — على الطور، في ظلل من الغهام ، فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام — على والطور، في ظلل من الغهام ، فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام ...
 ومعلوم : أن مذهبهم ليس بحجة ،

لانه صرح بذلك ، رأيت أن أورد هنا من كلمات التوراة : كابات ، استعملت على الجاز تارة اخرى ، لابين اله . أن الحقيقة والجاز موجودان عند بنى إسرائيل ، فى كمتبهم المقدسة لديهم ، وأن التأويل الذى يؤمن به قد سبقه إليه غيره من قبل ولادته . وسأورد هذه الدكابات على النحو الذى صرح به الشيخ الغزالى أبو حامد فى هذأ النص :

يقول الشيخ الغزالى فى معنى: دينول الله _ تعالى ـ كل ليلة إلى السهاء الدنيا . فيقول : هـل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر ، فأغفر له ؟ هذا الحديث سيق لنهاية الترغيب فى قيام الليل . وليس فيه إلا إيهام لفظ النزول عند الصبى ، والعامى الجارى بخرى الصبى و ومن السهل على العالم أن يقنع العامى بأن النزول ليس على حقيقته . بأن يقول له مثلا: إن كان نزول الله إلى السياء الدنيا ، ليسمعنا نداءه ، فما أسمنا . فأى فائدة فى نزوله ؟ ، ولو كان يريد أن يسمعنا إياه وهو على ولو كان يريد أن يسمعنا إياه وهو على

(م ۱۹ ــ اساس التقديس)

العرش ، فلماذا ينول ؟ فيفهم العامى ؛ أن ظاهر النزول باطل ، ويتيقن ننى صورة النزول، (۱)

وهده الدكليات هي التي محل نظر وجدل وأخد ورد برين شراح التوراة . وقد رفعت بعضها من همنا ، ووضعته في التعليقات. فعلى من ير يد البحث كاملا أن ينقسل الكليات التي وضعتها في التعليقات إلى همنا . ويخيل إلى أن من يقرأ ما كتبته في تأويل الكليات ، شميقرأ كتاب موسى أبن ميمون ، المسمى بدلالة الحائرين ، لن يجد صعوبة في فهم كلام أبن ميمون.

اجتاز _ وعبر:

فى النوراة هذا النص: وفنزل الرب فى السحاب. فوقف عنده هناك و ونادى باسم الرب. فاجتاز الرب قدامه ، ونادى : الرب الرب المه رحيم ورؤوف ، بطى الغضب وكثير الإحسان والوفاء ، حافظ الإحسان إلى الوف ، غافر الإثم . . . إلخ ، (خر ٢٤: ٥ - ٧)

في هدذا النص كلية واجتاز، وتقرحم وعبر، وعبر على الحقيقة تدل على انتقال جسم من مكان إلى مكان ، وعلى المجاز تدل على المعانى التالية:

إ ــ امتداد الأصوات في الهواء . مثل : د اسمع أنسكم تبعثون شعب
 الرب على المعصية عإ (١ ضم ٢ : ٢٤)

٢ - حلول نوريراه الانبياء في مرأى النبوة في حلم الليل. ومثاله:
 أن إبراهيم عليه السلام وقع عليه سبات « وإذا رعية مظلمة عظيمة واقعة عليه ، و في الحيلم أثناء الظلمة ، إذا ثنور دخان و مصباح نار ، يجوزبين تلك القطع، (تك ١٧:١٥) ومثله: « وأذا أجتاز في أرض مصر ، (خر ١٢ - ١٣)

⁽۱) انظر : لجام العوام وانظر الاقتصاد في الاعتقاد وانظر نفخ الروح والتسوية .

۳۰ – و تستعمل عبر بجاز المن ترك قصدا ، وقصد غيره. بيثل دعرض الله عارض ، (۱ صم ۲۰: ۳۹) .

و المعنى المجازى الثالث هو المراد . عند موسى ابن ميمون ، فى تفسير . د اجتاز الرب قدامه ، ويشرحه هكذا : إن الهاء فى قدامه تعود إلى الله تعالى . وأن موسى – عليه السلام – طلب إدراك وجه الله ، فوعده الله برؤية الوراء . أى أن الله تعالى حجب عنه إدراك الوجه وتجاوزه لمعنى الوراء . والعابل على أن موسى عليه السلام طلب رؤية الوجه : أن لله تعالى قال له : دوجهى لا يرى ، (خر ٢٣ : ٣٣) و للدليل على أن الله تعالى . وعده برؤية الوراء:أن الله تعالى قال له : دفتنظر قفاى ، (خر ٣٣ : ٣٣) .

هذا تفسيره. وهو تفسير بعيد . لآن الها، فى قد امه تعود إلى موسى و لا تعود إلى الله . وما جاء فى الترجوم هو أحسن من تفسير ان ميمون . لآن الترجوم إذا وجد أمرا منسو بالله ته لى يلحقه منه نجسيم أولوا حق تجسيم ، فإنه يقدره بحذف المضاف . أى يجعل تلك النسبة لأمر ما ، مضاف فله ، محذوف . فيقول فى دفاجتاز الرب قدامه ، : إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه . فالذى عبر واجتاز _ على حسب الترجوم - هو السكينة : ومعنى دقدامه ، فالذى عبر واجتاز _ على حسب الترجوم - هو السكينة عنده جسم ، لا بمعنى اطمئنان القلب .

ودانقولوس المتهود، يقدر المحذوف سنى الترجوم للجد، السكينة، اللقول، بحسب كل موقع. ورأى انقولوس هذا فى الكتب الإسلامية، فإن فيها من يفسر دوجاء ربك والملك صفا صفا ، بقوله: جاء أمر ربك وموسى ابن ميمون يقول عن تأويله: إنه جيد مستحسن ، ويقول: من الممكن أن نقدر المحذوف بكلمة الصوت بدل المجد والسكينة والقول. ويكون التقدير ، وعبر صوت الرب من أمامه و نادى ، أو :و عبر صوت من قبل القه

بمحضره ، فنه دى ؛ الله الله . و يكون تكرير الله للنداء . لأنه تعالى المنادى .

- بفتح الدال - مثل ؛ موسى موسى ، إبراهيم إبراهيم . و خلاصة الكلام :

- أن مرأى النبوة مثل الحلم ففيه إدر اكات عقلية لاوجود لها فى الحارج ،

- أنه أدرك فى اليقظه مخلوقاً بحس البصر هو المجد أو السكينة أو القول .

يساعد على كال الإدر الشائدة لى ، هم أو يكون الصوت هو الذى مر قدامه فى اليقظة .

وقد أجهد ابن ميمون نفسه ، هو وأنقولوس في التأويل . ولو أنهما قالا على فرض صحة النص . أن الله تعالى يكام البشر على قدر عقولهم ، أما هو فليس كثله شيء ، لكان هذا القول مغنياً عن التأويل . والتلود قد ذكر قولنا هذا في (بياموت ٧١ أ) وهو قولهم : «عبرت عنها التوراة . بلسان بني آدم ، ومعناه : أن كل ما يمكن للناس أجمعين، فهده و تصوره ، بأول فكرة على نحو الكال ، هو الذي يجب لله تعالى . ولذلك وصف بأوصاف . ثدل على الجسمانية لتدل على أنه تعالى موجود . إذ لا يدرك الجهور بأول وهلة وجوداً إلا للجسم خاصة ، وما ليس بجسم أو موجود في جسم فليس هد موجوداً عنده ، ويقول ابن ميمون بعد ماذكر ماقدمنا خلاصته عن التلود: إنه مع ارتفاع الجسمانية عن الله ، يرتفع ظاهر النص في نزل معد . سار . انتصب وقف ـ دار ـ جلس ـ سكن ـ خرج ـ جاء ـ عبر، وماشا به ذلك .

جاء : نست مل على الحقيقة في إقبال الحيو ان على موضع ما و تست مل مجازاً في حلول الآمر الذي ليس بحسم أصلا مثل: ومما هو آت عليك، (أش ١٥:٥١)، وعلى هذا المعنى المجازى تستدمل كلمة جاء في حق الله تعالى . إما لحلول أمره ، أو خلول سكينته . مثل : وها أنا. آت إليك في ظلة الغيام ، (خر ٢:١٩)،

أى تحيل سكينته . ومثل: دوياً ني الرب إلهى ، وجميع القديسين مماك ، و (ذ ك ١٤ : ٥)

أى يحل أمره و ثبات مواعيده التي وعد بها على يد أنبيائه.

الحروح . على الحقيقة يستعمل في خروج جسم من موضع كان مستقراً عليه لموضع آخر . وعلى المجاذ يستعمل في ظهور أمر معنوى لبس بجسم أصلاء مثل: « خرجت الكامة من فم الملك » (أس ٧ : ٨) وهذا يعنى نفوذ الأمر . وعلى المجار تفسر كلمة (هو ذا الربيخرج من مكافه » (أس ٢١:٢٦) أى يظهر أمره المستور الآن عنا ، أعنى : حدوث ها يحدث بعد أن لم يكن . إذكل حادث من قبله تعالى يفسب لامره . مشمل : « بكلمة الرب صفحت السموات . وبروح فيه . كل جنودها » (مز ٢٢ : ٣) تشبها بالأفعال الصادرة عن الملوك التي آلتهم في تنفيذ إرادتهم : الكلام . وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها ، بل فعل بمجرد إرادته فقط . فلا كلام أيضاً بوجه ، ولما استعير المزود فعل من أفعاله : الخروج « استعير الرجوع لارتفاع ولما استعير المؤود فعل من أفعاله : الخروج « استعير الرجوع لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضاً ، مثل : « أمضى وأرجع إلى موضعى » ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضاً ، مثل : « أمضى وأرجع إلى موضعى » هدفاً لكل ماعسى أن يعرض وبتفق ، فيكون الخير الذي يصيبهم والشر يحسب الاتفاق . وهذا أمر عدي ، لأن افه إذا حجب وجهه عن إنسان فليقل هذا الإنسان : على ناهدنيا السلام .

السير أو المشى . على الحقيقة موضوع لحركات مخصوصه تصدر من الحيو أن . وعلى المجاز يستعمل المشي لانتشار أمر ما وظهوره ، وإن كان . ذلك ايس بحسم أصلا . مشل : صوتها كالحية يسمى ، (إر ٤٦ : ٢٢)

ومثل: وصوت الرب الإله 'وهو متمثى في الجنة ، (تك ٢:٨) فالصوت. هو الذي يسير ويمشى ، لا الرب نفسه كا يقول ابن ميمون و يستعمل لرفع العناية عن الشيء . مثل انصرف عن هذا الأمر وولاه ظهره . ومن المعنى وواشتد غضب الرب عليهما ومضى ، (عدد ١٢ : ٩) فضى تعنى رفع الله عنايته عنهما ، لا أنه سار ومشى على الحقيقة . ويستعمل أيضاً للسير بالسيرة الفاضلة دون تحرك جسم أصلا . مثمل : وهلموا لنسلك في نور. الرب ، (أش ٢:٥) أي لنعمل بالشريعة .

السكن . على الحقيقة هو دوام المقيم في مكان ما ، في ذلك المكان . فإنه بطول إقامة الحيوان في مكان ما ، عاماً كان أو خاصاً . يقال فيه: إنه سكن . في ذلك الموضع ، وإن كان هو متحركا فيه بلا شك . وعلى الجاز يستعمل السكن لكل أمر ثبت وازم شيئا آخر مثل : د ليته هلك اليوم الذي ولدت فيه والليل الذي قال : قد حبل برجل ، ليكن ذالك اليوم ظلاما . لا يعتن به الله من فوق ، ولا يشرق عليه نهاد ، ليملكم الظلام وظل الموت ، ليحل عليه سحاب ، لترعيه كاسفات النهار ، (أي ٣ : ٣ مه) , فاليوم في النص ليس . حيوانا ليحل على اليوم .

وعلى هذا المجاز إذا قيلسكن الله فإن معناه : هامت سكينته أو عنايته فى أى موضع ، أو معناه : دامت عنايته فى أى أمر . مثل: و وحل مجدالرب (خر ٢٤ : ٢٦) و وأسكن فيها بين بنى إسرائيل ، (خر ٢٩ : ٤٥)

القيام على الحقيقة: هو الوقونى الذى يقابل الجلوس. وعلى المجاذ: بعنى النهو مشرو الاضطلاع بالشيء. يقال فلان قام بالأمر أى نهض به واضطلع. به. وفيه معنى تبات الأمر. فإن من نهض لامر واضطلع به فقيد ثبته، فن,

يقول مثلا: أقوم على رعاية هؤلاه. يعنى أنه ثابت على رعايتهم. وقولُ الله في التوراة: وأقوم الآن. يقول الرب، (مز ١١:٦) بريد به: الآن أثبت أمرى ووعدى ووعيدى.

ويقال لكل من ثار لآى أمر: إنه قام . مثل . ه إن ابنى قد أثار على عبدى ، (اصم ٢٢: ٨) واستعير هذا المعنى لنفوذ أمر الله على قوم استحقوا العقاب مثل : دويقوم على بيت الآشرار ، (أش ٣١: ٢) أى ليلكهم . يقول ابن ميمون : دومن هذا المعنى جاءت نصوص كثيرة لا أن تم قياماً أو قعوداً — تعالى الله عن ذلك — فقد قالوا — عليهم المسلام — لا يوجد فى العالم العلوى : جلوس ولا وقوف . لأن الوقوف يجىء بمعنى القيام ، (حجيجه ١٠)

الوقوف على الحقيقة : هو القيام الذي يقابل الجلوس . وعلى المجاز يأتى بمعنى النكول والكف . مثل , توقفوا لم يجيبوا من بعد ، (أى ٣٢ : ٥١) , كم توقفت الولادة ، (تك ٢٩ : ٣٥) ويأتى بمعنى الثبات والبقاء مثل , وأمكنك القيام ، (خر ٢٢ : ٢١)

يقول ابن ميمون: وكل وقفة جاءت في الله تعالى هي من هذا المعنى الآخير، فقول التوراة عن الله تعالى: و تقف قدماه ، في ذلك اليوم على جبل الزيتون، (ذك ١٤٤٤) أي تثبت أسبابه، أعنى: مسبباته،

القرب على الحقيقة: هو الدنو من الشيء، وعلى الجماز قد يكون بمعنى التصال العلم بالمعلوم. فكأنه شبه بقرب جسم من جسم. مثل: وفإن قضاءها بلغ إلى السموات: (إر ٥١: ٩) دوأي أمر صعب عليكم فارفعوه إلى هز تت ٢: ١٧)أي أعلموني به وإن الشعب بتقرب إلى بفيه ويكرمني

بشفتیه ، (أش ۲۸ : ۱۳) ولیس المعنی أن الیهو د یتقربون إلی ذات الله تعالی بافراههم علی الحقیقة .

يقول موسى بن ميمون : و فكل لفظة من القرب والتقدم ، تجدها جاءت في كنب النبوة بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات . فهى كلها من هذا المعنى الآخير (الجازى) لآن اقله تعالى ليس هو جسها . فلا هو تعالى يدنو ولا يقرب من شى م . ولا شى من الآشياء يقرب منه ، أو يدنو به — تعالى — إذ بارتفاع الجسهانية يرتفع المكان ويبطل كل قرب ودنو . أو بعد أو اتصال ، أو انفصال ، أو تماس ، أو تتال . وما أداك تشك ولا يلتبس عليك قوله – أى قول الله فى التوراة - : والرب قريب من جميع دعاته ، (من ١٤٥ : ١) فالمراد : قرب علم . أعنى : إدراك على من جميع دعاته ، (من ١٤٥ : ١) فالمراد : قرب علم . أعنى : إدراك على لا قرب مكان ،

كلمة و ملأه على الحقيقة: تدل على جسم يحل فى جسم فيملاه: مثل: و ملأت جرتها ، أى أن جسم الماء حل فى جسم الجرة ، و على المجاز يستعمل فى مدى انقضاء زمان ما ، مقدر . مثل وكلمت أيامها ، (تك ٢٥: ٢٤) ويستعمل أيضاً فى مدى الدكال فى الفضيلة ، والغاية فيها . مثل : وكان عمدًا حكمة و فهما و معرفة ، (١ مل ٢٤)

يقول ابن ميدون: وكل لفظة ملآن تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى ، لا أن ثم جسما بملا مكانا . إلا أن ثريد أن تجعل و مجد الرب ،: النور المخلوق الذي يسمى مجداً في كل موضع ، وهو الذي ملا المسكن . فلا ضير في ذلك ، يريد أن يقول : لا ضير في أن تفسر مجد الرب بنور الرب ، وهذا النور هو الذي ملا مسكل الرب ، لا ذات الرب نفسه .

لفظ ، العلو ، على الحقيقة : هو لارتفاع المكان . وعلى الجماز هو

لارتفاع الدرجة والمعزلة والجلالة والسكر امة والعزة . مثل : د من أجل أنى رفعتك عن القراب » (١ صم ٢٠:٢) وما جاء فى التوراة عن ارتفاع الله وعلوه فهم محمول على الحجاز . مثل : د اللهم ارتفع على السموات ، (مز ٥٠:٣) د هكذا قال العلى الرفيع ، (أش ٥٥:١٧)

وفي هذا الموضع يقول ابن ميمون: وإن الله تعالى عند المدركين الكاملين لا يوصف بأوصاف كثيرة ، وأن هذه الأوصاف المتعددة كابا التي تدل على التعظيم والعزة والقدرة والدكال والجود ، وغيرها .كلما ترجع لمنى واحد . وذلك المعنى هو ذاته ، لا شيء خارج عن المذات ، ثم يقول: وإن العلو والرفع ليس معناه ومفهومه: علو مكان ، بل علو منزلة ،

غضب على الحقيقة يدل على الوجع والألم . مثل: وبالألم تلدين البنين ، (تك ٣: ١٦) وعلى المجاز ١ – يأتى بمعنى الغم . مثل: دولم يكن أبوه يغمه في أيامه ، (١ صم ١: ٦) أى يفضبه ٢ – ويأتى بمدى الحلاف والمحصيان . مثل: وفي النهار كله يعرقلون أمورى ، (مزه: ٦) ومن تتعرقل أموره يغضب . وعلى المجازقال الله عن نفسه في التوراة: وأاسف في قلبه ، (تك ٢: ٦) وتأويله على المدى الحجازي الأول: أن الله غضب عليهم لسو. فعلهم . وقال: دفي قلبه ، لأنه لم بقله لذي في ذلك الوقت الذي نفذ فيه ذلك . الفمل . ومثل ذلك _ ولله المثل الأعلى – مثل الإنسان إذا ظهرت له فكرة لم يخبر بها أحد ، يقول: كان في قلي مثل الإنسان إذا ظهرت له فكرة لم يخبر بها أحد ، يقول: كان في قلي مثل الإنسان إذا ظهرت له فكرة لم يخبر بها أحد ، يقول: كان في قلي مثل الإنسان إذا ظهرت له فكرة لم يخبر بها أحد ، يقول: كان في قلي مثل الإنسان يقله شيء . وتأويله على المدني المجازي الثاني : إنهم خالذوا إرادة الله . لأن القلب في نظر الماس يحل للإرادة .

ومن ذلك : . هل قلبك مستقيم نظير قلبي ؟ . (۲ مل . ۱ : ۱۵) أى ـ إرادتك في الاستقامة كإرادتي .

أكل : على الحقيقة تدل على تناول الطعام . ثم إن اللغهة لحظت في الأكل معنيين : المعنى الآول : هو تلافى الشيء المأكول وذهابه . والمعنى الآخر : هو نمو الحيوان بما يتفاوله من الغذاه . وبحسب المعنى الأول يكون لفظ الأكل بجازاً مستعملا في كل ما فيه تلف وإبادة مثل : وأرض تأكل أهلها ، (عد ١٣٣ : ٣٣) وبحسب المعنى الثاني يكون لفظ الأكل بجازاً مستعملا في كل ما فيه نقع للانسان . كتعلم العلم و الحكة . مثل : وتعالى كل لحا دسماً في بيت الربي ، (بابا بنشرا ١٢٧)

وجه: على الحقيقة اسم لوجه الحيوان. وعلى المجازياتى بمعان منها:

١ - الغضب، مثل: دولم يتغير وجهها أيضاً ، (تك ، ع: ٧) أى لم تغضب. وعلى هذا المعنى الجازى يفسر غضب الله وسخطه . مثل دوجه الرب فرقهم ، (لمرع: ١٦) أى غضب الله عليهم ففرقهم ٢ – ويأتى الوجه جازا عن حضرة الشخص ومقامه . مثل: وألا يجدف عليك فى وجهك ، كا الى ١٦١١) أى بكذب عليك فى وجودك . وعلى هذا المعنى المجازى يفسر أن الله كلم موسى وجها لوجه ، فى قـــوله: دوكلم الرب موسى وجها لوجه ، (خر ٣٣: ١١) أى بدون واسطة ٣ ـ ويأتى الوجه بجازاً بمعنى العناية .

أخر: على الحقيقة هو اسم للظهر. وعلى المجازياتى ظرف زمان بمعنى.

بعد . مثل: دولا قام بعده مثله ، (۲ مل ۲۲ : ۲۵) ، بعد هذه الأمور،
(تك ١٥:١٥) وياتى مجازاً بمعنى التبع واقتفاء الآثر فى السير ، بسيرة شخص ما . مثل د الرب إلهكم تتبعون ، (تت ۲۳ : ٤) وعلى هذا المعنى

الجهازی یفسر قول الله تعالی لموسی علیه السلام : و فتنظر قفای ، (خور ۱ سه : ۱ س) أی تدرك ما تبعنی .

قلب : على الحقيقة هو اسم لعضو الحيوان الذي هيه مبدأ حياة كل ذي قلب . وعلى المجاز يأتي بمعان كثيرة منها : ١-وسط الشيء مثل : وإلى كبد السياء ، (تف ٤: ١١) ٢ - الفكرة . مثل : ه ألم يحكن قلبي هناك ؟ ، (٢ مل ه : ٢٦) يعنى : كفت حاضراً بفكرتى عندما جرى كذا وكذا ٣ - الرأى : مثل : وكل سائر إسرائيل كانوا قلباً واحداً ، ليقيموا داود ملكا ، (١ أخ ١٢ : ٣٩) أى على رأى واحد يويال الجازى هذا يفسر قول الله تعالى عن نفسه دستكون عيناى وقابي هناك المجازى هذا يفسر قول الله تعالى عن نفسه دستكون عيناى وقابي هناك كل الآيام ، (امل ٩: ٣) بمعنى عنايتي وإرادتى ٥ - العقل ، مثل : وقلب الحكيم عن يمينه ، (جا ١٠ : ٢) أى عقله كامل فى كل الآمور .

روح: على الحقيقة هو موضوع للهوا. مثل: «وديح الله برف » (تك ٢: ٢) وعلى الجاز يستعمل بمعنى : ١ - روح الحيوان . مثل: «فيه روح حياة » (نك ٧: ١٥) ٢ - صعود روح الميت إلى الله . مثل «يمود الروح إلى الله الذي وهبه » (جا ١٢: ٧) ٣ - فيوضات الله . مثل : «روح الرب تكام في» (٢ صم ٣: ٢) ٤ - الغرض والإرادة . مثل : «ويهر اق روح مصر في داخلها وأبيد مشورتها» (أش ١٩: ٣) أي تتشتت أغراضها ، ويخني تدبيرها .

رجل: على الحقيقة اسم عضو من الحيوان يمثى عليه . وعلى الجازر تكون الرجل .

۱ - بمدنى التبع ، مثل : و اخرج أنت وجميع الشعب الذين في عقبك . (خر ۱۱:۸) أى الشعب التابع لك .

٧ ... بمعنى: السببية . مثل قول يعقوب لخاله . ماكان لك قبلى قليل . فقد اتسع إلى كثير . و باركائ الرب في أثرى ، (تك ٣٠: ٣٠) و في أثرى تترجم ، لرجلي ، أى باركائ بسببي . لأن الأمر الذي يكون من أجل شيء . يكون هذا الشيء سببا في حصول الأمر: وعلى هذا المهنى تقول التوراة عن الله : « و تقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون ، (زك ١٤:٤) تريد به: ثبات أسبابه . اعنى : العجائب التي تظهر حينتذ في ذلك الموضع ، العجائب التي سببها ـ أي فاعلها . هو الله .

وقد جاء عن الله فى النوراة : «ثم صعد موسى وهرون و ناداب وأبيهو، وسبعون من شيوخ إسرائيل ، ورأو الله إسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الازرق الشفاف ، وكذات السياء فى النقاوة، (خر ٢٤: ٩-١٠)

وقد تأوله وأنقلوس، بأن جعل الهاء فى رجليه عائدة إلى الكرسى و أى وتحت كرسى مجده ، ويقول انقلوس: أى وتحت كرسى مجده ، ويقول انقلوس: إنه لم يقل: وتحت كرسى مجده ، لأنه لو قال و تحت كرسى مجده ، لأنه لو قال و تحت كرسيه فقط ، لزم كو نه مد تعالى مد جسا ، و مستويا على جسم هو الكرسى . أما نسبته الكرسى إلى و مجده ، فلا يلزم منه التجسيم ، لأن المجد يؤول حيند بالسكينة ، وهى نور مخلوق.

وقد تأوله ابن مبدون بأن ونحت رجايه، يريد به : من سببه رمن أجله . والذي أدركوه : هو حقيقة المادة الآولى للا رض التي هي من خلقه. تعالى وهو سبب وجودها .

وما هي المادة الأولى؟ إن حجر العقيق ويترجم بححر الياقوت عبارة عن والشفاف ، لا عن اللون الأزرق ، ويترجم باللون الأبيض والشفاف عادم الألوان كلها ، ولذلك يقبل الألوان كلها بالتماقب . وقد شبه الله المادة الأولى التي خلق منها الأرض بالشفاف ، لأن المادة الأولى عديمه الصور وهي تقبل الصور بالتماقب ، وتقبل أن تتشكل كايريد الله . وقد أراهم المقالشفاف الذي هو شبيه بمادة الأرض الأولى القابلة للتشكل والبقاء والفساد . ليملوا أن المبدع والحالق هو الله لا غير .

ويقول ابن هيمون: إن التأوبل الذي ذهبت إليه ، قد نبهني عليه ، الربي اليعاذار بن هو رقانوس ، في قوله : « من أبن خلفت السباء ؟ من نور ودائه أخذه وبسطه كالثوب ، وكما قيسل : « استمروا منبسطين ، سر و أنت الملتحف بالنوركرداء ، الباسطالسياء كسجف ، (در ٢: ١٠٤)

من أين خلقت الأرض؟ من الثلج الذي تحت كرسي بحده. وكا قبل:
وأخذ قسها منه ورماه ، يقول الثاج: واحقط على الأرض، (أي ٣٦:
) هذا قول الربي اليعازار بن هور قانوس بنصه ، وقد عقب عليه ابن ميمونه عا فصه: ويا ليت شعرى ، هدا الحكم ، أي شيء اعتقد؟ هل اعتقد أنه من الحال أن يوجد شيء من لاشي، ؟ أو لابد من مادة بتكون منها ما يتكون؟ ولذلك طلب للسهاء والارض: ومن أين خلفا ؟ وأي شيء حصل من هدذ الجواب؟ يلز أن يقال له: من أين خلقا ؟ وأي شيء حصل من هدذ الجواب؟ يلز أن يقال له: من أين خلق نور ردائه ؟

ومن أبن خلق الثلج الذي تحت كرسى المجد؟ ومن أي شيء خلق كرسى المجد نفسه؟ فإن كان يريد بنور ردائه شيئاً غير مخلوق ، وكذلك كرسى المجد غير مخلوق . فهذا شنيع جداً . فيكون قد أقر بقدم العالم . غير أنه على رأى أفلاطون . أماكون كرسى المجد من المخلوقات . فالحسكاء ينصون بنلك ، لسكن على وجه عجيب . قالوا : إنه خلق قبل خلق العالم (ندريم موثول بنك ، لسكن على وجه عجيب . قالوا : إنه خلقاً بوجه ، سوى قول دود : « الرب أقر عرشه في السماء ، (مز ١٠٢ : ١٩) وهو قول بحتمل داود : « الرب أقر عرشه في السماء ، (مز ١٠٢ : ١٩) وهو قول بحتمل التأويل جداً . أما التأبيد فيه : فنصوص : وأنت الرب تجلس عرشك أبداً من جيل إلى جيل ، (مي ٥ : ١٩) فإن كان الربي أليماذار يعتقد أبداً من جيل إلى جيل ، (مي ٥ : ١٩) فإن كان الربي أليماذار يعتقد أبداً من جيل إلى جيل ، (مي ٥ : ١٩) فإن كان الربي أليماذار يعتقد عكن أن

ثم يقول ابن ميمون: إنه يستفاد من كلام الربى اليمازار: أن مادة السياء غير مادة الأرض. فادة السياء من نور الرداء، وهادة الارض من الثلج الذي تحت كرسي المجد. ولذلك أراهم والشفاف، ليدل به على مادة الارض.

نفس: على الحقيقة اسم للنفس الحيوانية الحساسة . وعلى المجاز تأتى على ١ - الدم . مشل: وفلا تأكل النفس مع اللحم ، (ثث ١٢: ٣٣) ٢ - صورة الإنسان . أى النفس الناطقة . مثل: وحتى الرب الدى صنع لئا هذه النفس ، (ار ٣٨: ٣١) ٣ - الباقى من الإنسان بعد الموت . مشل: ونفس سيدى محزومة فى حزمة الأحيداء ، (١ صم ٢٥: ٣٩) مشل: ونفس سيدى محزومة فى حزمة الأحيداء ، (١ صم ٢٥: ٣٩) أى عبد الإرادة . مثل: وولا يسلمه إلى نفوس أعدائه ، (من ٤٠٠٣) أى لا يسلمه لإرادتهم . وكل ما جام إنى التوراة عن ونفس الله ، يكون لا يسلمه لإرادتهم . وكل ما جام إنى التوراة عن ونفس الله ، يكون

بحازاً عن إرادته . مثل دفر في قلبه لمشقة إسرائيل، (قض ١٦:١٠) أي كفت إرادته عن إشقاء بني إسرائيل . و ديو ناثان بن عزيائيل ، أخذ و فرف قلبه ، على المدنى الحقيق ، وامتنع من شرحه ، وابن ميمون أخذه على المعنى الجهازي كناية عن الإرادة . ولو أنهما قالا : إن التوراة عبرت عن الله بلسان بني آدم ، وكفا عن الشرح بالحقيقة أو بالجاز، لكانا على درجة قصوى من الصواب .

وعلى الجارة المن المناى الحساس وعلى المجادياتي بممان منها : الم مرض إنسان مرضاً شديداً. يعبر عن المرض الشديد بالموت بجازاً مثل : و فحات قلبه فى جوفه وصار كحجر ، (اصم ٢٥ : ٢٧) أى مرض مرضاً شديداً . ولو أن إنساناً بره من مرضه ، يعبر عن البرء بالحياة بجازاً مثل : و وأفاق من مرضه ، (أش ٢٨ : ٩) ٢ ـ اقتناء العلم و الحكمة مثل : قول الحسكمة فى سفر الامثال : و فالآن أيها البنون اسمعوا لى . فطوبى قول المدين عفظون طرق ، اسمعوا التعلم وكونوا حكاء ولا ترفضوه . طوبى الدين يحفظون طرق ، اسمعوا التعلم وكونوا حكاء ولا ترفضوه . طوبى المدنسان الذي يسمع لى ساهراً كل يوم عند مصاريعي ، حافظاً قوائم أبوابي . لانه من بحدتي بجد الحياة ، وينال رضى من الرب ، ومن يخطىء أبوابي . لانه من بحدتي بجد الحياة ، وينال رضى من الرب ، ومن يخطىء عني يضر نفسه . كل مبغضي يحبون الموت ، (أم ٨ : ٣٠ - ٣٦) أى أن المسميحة بالحياة وعن الآراء الفاسدة بالموت ، مثل : د افظر : إنى جعلت اليوم بين يديك الحياة والحيو ، والموت والشر ، (تث ٢٠ - ٢١) فقد اليوم بين يديك الحياة والحيو ، والموت والشر ، (تث ٢٠ - ١٥) فقد صرح بأن الحير هو الحياة ، وبأن الشر هو الموت .

جناح ؛ على الحقيقة اسم لجناح الحيو ان الطائر ، وعلى الجاز يستعمل عدى الستر والتغطية ، « الذي جئت لتحتمي تحت جناحيه ، (را ٢ : ٢٦) مممناه ؛ لنستكنى تحت ستره .

عين : على الحقيقة اسم لعين الحيوان . وعلى الجاز يستعمل فى ١٠ عين الماء . مثل : «على عين ماه فى البرية » (تك ٢٠ ١٦) ٢ - العناية . مثل : «خذه و اجعل عينيك عليه » (لر ٣٩ : ١٢) أى اجعل عنايتك به . وعلى هذا المعنى الجازى يفسر هاجاه عن الله فى التوراة ، وهو « وستكون عيناى وقاي هناك كل الآيام » (١ مل ٢ : ٣) يفسر بعنايته وإرادته ٣ - وإذا اقترن بالعينين لفظ رؤية مثل : « افتح عينيك و انظر » (٢ مل ١٩ : ١٦) فعناه : الإدراك الحسى .

سماع: على الحقيقة بمعنى السمع من الآذن. وعلى المجاز بأنى بمعنى القبول. مشل: وقلم يسمعوا لموسى، (خر ٢، ٩) ويأتى بمعنى العلم والمعرفة. مثل: وأمة لا تفهم لغتها، (تش ٢٨: ٤٩) وماجاء في التوراة عن سماع الله لكلام الناس إن كان مثل وهسمع الرب، (عد ١:١١). فعناه: إدرك بالعلم مرادهم، وإن كان مثل وفاني أسمع صد اخها، (خر فعناه: أجاب دعاءهما.

ركب : على الحقيقة يستعمل في ركوب الإنسان على البهائم . وعلى المجاذ يستعمل للاستيلاء على الشيء ، لأن الراكب مستولى وحاكم على مركوبه . مثل: داركبه على هضاب الارض ، (تك ٣٣: ١٣) وعلى هذا المعنى المجازى قيل في الله تعالى : دراكب السياء لنصرتك ، (تك ٣٣: ٣٦) ومعناه : أنه مستولى على السياء . ويعبر عن السياء في التوراة بالبزارى والبرارى عندهم هو الفلك الآعلى المحيط بالكل . ذلك لأن السموات سبعة ، والبرارى هو الأعلى المحيط بالسكل . والدلبل على أن البرارى هي السعوات : أنه في موضع مكتوب دراكب البرارى ، (مز ٣٨ : ه) وفي موضع مكتوب : دراكب البرارى ، (مز ٣٨ : ه) وقد بلغني:

أن السياء الأولى فى كلام اليهود اسمها فيلون ، والثانية رقيع ، والثالثة شحاقيم ، والرابعة زبول ، والحامسة ماعون ، والسادسة ماسكون ، والسابعة عرفات — وفى تفسير القرطبى أن الأولى اسمها رقيع — وبلغنى أن ان ابن ميمون عبر عن السياء السابعة بعرفات ، والنسخة العربية التي معى من دلاله الحلارين فيها أنه يقصد بالبراري الفلك الأعلى المحيط بالكن ، لا أنه يقصد جبل عرفات في أرض و مكة المسكرمة ، وقد فهم غيرى — كا قال من بلغنى — أنه يقصد وجبل عرفات، لأن فى بعض مخطوطات و دلالة الحائرين ، : والروكب بعربوت ، بدل والراكب فى البراري ، و دلالة الحائرين ، : والراكب على الغام ،

تم الكلام في قضية كتاب ((أساس التقديس »

الكما داى والمرام واستواله عرواله وراه المرائ والمعال والمعال والمعال والمعال والمعال والمعار والمعال والمعار والمعال والمعار والمواله والمعار والمواله والمعار والمعا

مدنا الكار الذي يميته بناسيس المعتديس على بالدار ونبا بوللا مطارساله الله معالان سعمه في الموارس بفضله وكرميد ورأب على البعد افسام القسم ف واللامل لله على معالمين عن عمل عنه وليكن وفيه نصو كم الأولى عديرالمعناب الرعب معدلا تبر المخض في المالال مى ثلث المفدم الألى الحالماندع معجود موجود لايكولخ لبنا والميه بالجينوانه همهذ غرجال دالعالم ولامباديني س أكهاب الست الهلعالم ومن العبارات منقاريه والمعصود مراككان وإحدوم الحالس نريج لنريسا دمن المقنعات معلوم مالتنون وفالوا لاربالعإالف وركاصل كالموجود وكار ولنكول والمالع ، على الما في من الم السبعد ما طليد برابط العقول واعلم المراوس كون الم السيموس المرايخ فرنة ذكر الرابط بزارة ن على مدران كوالم على كان الشاع فى الاسدلال على ون السامال عن المالم ولانبا يناعنه الجمه ابطائع للصنرور مات والمعدح فالضهربات بالنطهات مدحى لقدح فالاسلاليع وذنل وحب نظرة الطعزل الاصل والعنرع معاوه وماطل مرعب عليابال من المعدم ليست من المديد المديد حتى زول الأسكال تعولس الزي بولي المن المدمات ريه وواحس عمالن مهونا العقلا المعتبرين

فهسرس كنتاب التقديس في علم الكلام التقديس في علم الكلام تأليف الأمام ففر الدين الرازي

الصنحة

الموضوع

	ومرود المحالية الأسيتاذ الدكتيم، ((يحير هاشيم حسر فرغل))؛
۳.	اهداء الكتاب الأسستاذ الدكتسور ((يحيى هاشم حسن فرغل))؛ وكيل كليسة: اصول الدين بطنطل حامعة الأزهر
۵	التعريف بالكتساب
7	والق الكتاب
14.00	وفيده الكتاب
*	المسيح عيسى عليه السلام يفسر كيف أن ((الإنسان ينال من يد الله))
١.	المؤلف يهدى الكتساب الفضل سلاطين المحق واليقين ، السلطان ((أبو بكر بن ايوب) سلطان الاسلام والمسلمين
	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
18	القسم الأول في الدلائل الدالة، على أنه تعالى منزه، عن الجسمية والحيز
10	الفصل الأول: في تقرير المقيمات التي يجب ايزادها على الخوض في الدلائل
10	القدمة الأولى: في اثبات موجود لا يثيبان اليه بالمس
	المقدمة الثانية: في أنه ليس كل موجود ، يجب أن يكون له نظير
1194	وشسبيه ، وانه ليس يلزم ون نقى النظير والشسبيه ، منى
17	ذلك الشيء
٨V	المقدمة التلانية: في اختلاف العائلين بأن اللسميدسم.

الصفحة	الموضييوع
٣.	الفصل الثانى: في تقرير الدلائل السمعية على انه سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة
49	« هــل تعلم له ســميا » اى مثلا
٤٧	شرح ابن تتبيسة لحديث : أن اللسه كأن في عماء ليس نحنه ماء ولا فوقه هسواء
£,A	الفصل الثالث: في اقامة الدلائل العقلية على انه تعسالي لبس بمتحيز البنسة
7.1	الفصل الرابع: في اتامة البراهين على انه تعالى ليس مختصا بعير وجهة ، بمعنى انه يصبح أن يشار اليه بالحس بأنه ههنا أو هنساك
15	من الطرق العقاية على نفي التجسيم واثبات الوحدانية
71	الفصل الخامس: في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مخنصا بالحيز والجهسة
9 7	الحقيقة والمجساز في المكان والكرسي والجلوس والصعود والهنوط والرؤية والنظر في اسمار التوراة
1	الفصل السادس: قى الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم بمعنى كونه تعالى غنيا عن المحل ، قائمسا بالننس
1.1	مقصود الناس في ألعلم الالهي ثلاثة مقاصد : الأول : أثبات وجود الاله تعالى والثاني : أثبات أنه ليس بجسم ولا قوة في جسم والثالث : كونه وأحسدا
1.5	القسم الثاني من هـذا الكتاب في تاويل المتثمابهات من الأخبسار والآيسات
1.0	المقسدمة: في بيان أن جميع فسرق الاسلام مقرون بأنه لابد من التساويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار
1.1	معنى ان اللسه تبارك وتعالى قسرا « طسه » و « يس » قبسل ان يخلق السموات والأرض بالني عام

الصغحة	الموضيسوع
1.9	نأويل ابن عباس لقوله تعالى « الرحمن على العسرش استوى »
1.4	تأويل الطبرى لقوله تعالى : « والقيت عليك محبة منى »
11.	المفصل الأول: في اثبات الصورة
	تأويسل الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون سلعنسه الله سلامنع المقول الله ستعالى سفى التوراة سكما كتبوا سد النصنع
111	الانسان على صورتنا كمثالنا » (تسك ١: ٢٦)
111	الفصل الثاني : في لنظ الشخص
177	الفصل المثالث: في لفظ النفس
110	الفصل الرابع : في لفظ المسد
114	الفصل الخامس: ق لنظ اللتاء
171	القصل السادس: في لفظ النسور
141	الفصل السابع: في الحجاب
188	الفصل الشامن : في التربيم
140	الفصل التاسسع: في المجيء والغزول
184	الفصل الماشر: في الخروج والبروز والتجلى والظهور
189	الفصل الحادى عشر: في الظواهر التي توهم كونه تابلا النجزيء والتبعيض ــ تمالى اللــه عنه علوا كبيرا ــ
189	والتبعيض ــ تعالى اللــه عنه علوا كبيرا ــ
jo.	الفصل الثانى عشر: في الجواب عن استدلالهم بقوله تعسالي: « الهم ارجل يمشون بها » ؟ النح
101	الفصل الثالث عشر: في الوجه
104	الفصل الرابع عشر: في العين
17.	الفصل الخامس عشر: في النفس
171	الفصل السادس عشر: في البيد
17/	الفصل السابع عشر: في اثبات القبضة

الصعمة	الموضـــوع
	المُعدلُ النَّامِنُ عَشَر : في ما تمسكوا به في البسات اليدس السه
14.	عــــز وجــل
144	النصل التاسيع عشر: في اثبات اليمين للسه تعالى
148	الله المشرون: في الكف
140	النصل الحادي والعشرون: في الساعد
177	الفصل الثاني والمشرون: في الاسسبع
14.	الفصل النالث والمشرون: في الانامل
141	الفصل الرابع والمشرون: في الجنب
111	الفصل الخامس والعشرون: في الساق
1/12	الفصل السادس والمشرون: في الرجل والقدم
٨٨٠	الفصل السابع والعشرون: في الضحك
19.	المصل الثامن والمعشرون: في النسرح
111	الفصل التأسع والعشرون: في الحيساء
198	الغصل الثلاثون : في ما ينمسكون به في اثبات الجهة للسه معالى
410	القصل انتحادي والثلاثون: في كلام كلى في اخبار الآحاد
	الفصل الثاني والنالاثون: في أن البراهين المقليبة أذا صارت
44.	الفصل الثاني والنالاثون: في أن البراهين المقليه أذا صارت معارضة بالظواهر النقلية ، فكبف يكون الحال فيها ؟
171	مانون التساويل بين الامام فضر الدين وبين الامام احمد بن تيمبه
	* * *
444	القسم الثالث من هذا الكتاب: في تقسرير مذهب السلف
	الفصل الأول: في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب اللسه تعالى ما لا سبيل لنسا ألى العلم به ؟
* * * *	ما لا سبيل لنسا الى الملم به ؟
44-	الفصل الثانى: في وصف القرآن بانه محكم ومتشابه
	الفصل الثالث : في الطريق الذي بعسرف به كون الآية محكمة
14.	او متنابهسة

الصفحة	الموضــوع
TT:	الفصل الرابع: في تقدرير مذهب السلف
137	الفصل الخامس: في تفاريع مذهب السلف
Yto	* * * ألتسم الرابع من هـذا الكتاب: في بقية الكلام في هذا الباب
414	الفصل الأول: في حكم ذكر هذه المتثمابهات
401	النصل الثانى: في أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ؟
Y07	الفصل الثالث: في أن من يثبت كونه ــ تعالى ــ جسما منصرا مخنصا بجهة. معينة هل يحكم بكة ــره أم لا ؟
209	قضيية الكتياب
777 777	« ابن خزیمسة » یؤلف کتاب « التوحید » لیعلم الفاس ان للسه سعر وجسل سوجها ویدین ، بلا کیف ، والامام فخر الدین یکرهه ویرد علیه الامام الشافعی رضی اللسه عنه سعلی مذهب الامام فخر الدین ی ،اویسل اخبسار صفات اللسه تعالی التی یدل ظاهرها علی آن اللسه جسم علی آن اللسه جسم این تیمبسة کان پدرس کتب الامام فخر الدین الرازی لطلاب العلم ابن تیمبسة کان پدرس کتب الامام فخر الدین الرازی لطلاب العلم ابن تیمبة مسدة ، وقرا علیه قطعة من کتاب « الاربعین فی اصول الدین » للرازی
177	فه الدين الرازى استاذ لابن تيمية ، والمسيح عيبى عليه السلام يفول : « ليس التلميذ افضل من المعلم » راى الامام فخسر الدين في : (أ) « يسد اللسه فوق أيديهم » .
175	(دیم) « لیس کمثله شیء »
377	راى الأمام ابن تيمية في : (1) « يسد اللسه موق أيديهم » · (ب) « ليس كمنسله شيء »
170	بن ردود العلماء على شبيخ الاسلام ابن تيهية
470	بى تيهية يقول أن لفظ «يهين » فى « الحجر الأسود يهين الله فى الأرض » هو مجاز ، وهو مجاز من سياق العبارة ، وليس هو مجازا من لفظ « يهين »

الصقحا	الموضيوع
777	تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز موجود فى اللفسة العربية من قبل وجود « معمرين المثنى » واحمد بن عبد الطيم
777	الشيخ ابن تيمية يصرح بالتاويل في كتابه « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » كما صرح به الامام فخر الدين سواء سواء
AFY	الشبيخ أحمد بن عبد الحليم يشسنم شعيبا النبى عليه السلام في مجموع الفتاوى لابن قاسم
779	الشيخ الآلوسي في تفسيره روح المعاني يقول بما قال به ابن نمية الشيخ محمود بن عمر في تفسيره الكشاف يقول بما قال به الامام
277	مخسر الدين الخطيب الشربيني المفسر في تفسيره السراج المنير يقول بما قال به
۲۷.	الامام فخسر الدين
۲٧.	الأزهسر يعسلم الطسلاب: وكل نص اوهم التشبيها ٠٠٠ اوله ، او فوض ، ورم تنزيها
177	الامام الفزالي حجة الاسلام يقول بما قال به الامام مخر الدين
140	اهل المتصوف يقولون بما قال به الامام مخر الدين
	الشبخ عبد الوهاب الشعراني في « لطائف المنن » يقول بها مال مه الاسبخ عبد الوهاب الدين
۲۷٥	الامام القرطبي في نفسيره الجامع لاحكام القسرآن يقول بها قال به الامام فخر الدين
γο	ابن بطـوطة يقول أن الشبيخ أبن تيمية نزل درجة من على منبر دمشق . وقال أن اللسه ينزل كل ليلة ألى سلماء الدنب كنزولى هللذا
'V7	الشبيخ على بن احمد في كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحسل يتول بما قال به الامام مخر الدبن
YY	على ابن أبى المسز يصف المنزهين للسه على التجسيم حتى ولو بلا كيف بأنهم مجانين
VV	ralul au

الصفحا		الموضيسوع
	7	

177	الحقيقة والمجساز في اخبار صفات اللسه تعالى في اسفار التوراة
777	كلام الامام فخر الدين شبيه بكلام عيسى عليه السلام في ذات اللسه نعسالي وصفاته
۲ ۷1	عيسى عليه السلام يصعد على حجارة يشوع بن نون ويصرح بأن اللسه واحد
۲۸.	عيسى عليه السلام يستشهد بالتسوراة على أن اللسه هو رب العسالمين ، وليس كمثله شيء
7.7.7	عيسى عليه السلام يبين أن اللسه يعبر عن ذاته بأوصاف البشر على سبيل التمثيل والمشاكلة
የለየ	سنة عشرة آية من آيات التوراة وأسفار الأنبياء على أن اللسه ليس كمثله شيء
የ ለዮ	بعض المسلمين يقولون أن التوراة تصف اللسه بأنه جسم . وبعض المسلمين يقولون بأن التوراة تنزه اللسه عن الجسمية
347	على المرائيسل ينزهون الله عن الجسمية منهم المساء من بنى اسرائيسل ينزهون الله عن الجسمية منهم النقولوس مدون النقولوس مدون النان ميمون
440	اليهسود يكفرون بآيات اللسه ، ولا يكفرون باللسه
۲۸۶	اسم الله الأعظم عند اليهسود هو « يهوه » والاسم الأعظم في العبرانيسة هو « شم همفورش »
۷۸۷	اسم « ادوناى » عند اليهود يطلق على اللسه ، ويطلق على السيد المظيم من النساس
	* * *

الرد على الامام فخسر الدين في قوله ان اليهسود كانوا على دين التشبيه ، وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى ٢٨٩ الشيخ الفزالي حجة الاسلام في (الجسام العوام ص ٨٠) بشرح معنى ينزل اللسه تعالى كل ليلة الى السماء الدنيا ، على طريق التساويلي

المسفر- إ

الموضوع

> تم فهرس كتاب أساس التقديس في علم الكلام (للامام فخر الدين الرازئ)

خطسسا وصسواب

francour Current Land	.42	
الخطـــا	رقم السطر	رقم الصفحة
للبصحي	14	٥
والصفات	0	7
والاستيماء	٧	7
الوحسدة	1	4.1
احدمها	1.4	40
الادواك	٥	£1
المتحيز	1.4	19
قتقرير	•	o.
بالجمهــة	18	۸٥
Lek	'o	70
خلاء	*1	77
تغالى	1	٧٣
مصانع	14	٧٣
الخادس	7	Yŧ
وہن(") وعلی	10	V9.
تكرن	17	Al
تقريونا	18	۸۲
محاديثا	1	AT
واشع	۲.	۸۳
بديهيء ء	٧	٨٩
يصبح	*	٩.
لسكته		7.5
	الفطات والصفات والاستيحاء الوحادة الوحادة الادواك المدهما المتحيز المتحيز المتحيز المتحيز المتحيز المتحيز المتحيز المتحيز المتحادة ومن (٢) وعلى المتحيز تقريونا تقريونا تقريونا والمتح	رةم السطر الخطاء البيسيم والصفات ا الوحاء ا الوحاء ا الوحاء ا المدهما ا المتعيز ا المتعيز ا المتعيز ا المجمهة ا المخلم المحاء ا المجمهة ا المحاء ا المحاء ا المحاء ا المحاء ا المحاء ا تفالى ا بديهىء عاديثا ا بديهىء عاديثا ا يصبح ا يصبح

- 414 -

الصبواب	الخطـــا	رتم السطر	رقم الصفحة
قائ ےم	تاتبم	Y	77
ألتونيق(٥)	التوغيق	14	1.1
خلتة	خلقه	٨	111
غلان	גע	٧	11.
بحال	مچال	٣	178
بخيرى	بحيرى	14	140
مخلوقا	محوضا	11	147
الاحتراز	الاحتزاز	1	114
وأنا	ونا	11	144
يتنقص	منتقص	11	191
ففقديت	مقدمت	٨	124
وسئتى	دسنتي	السطر الأخير	777
	صواب: ۱۶:۱۵ الى ۲۲	١٨ ٢ النح ال	78.
هو المي	<u>، وَ الْي</u>	٧	307
يستأذنونك	يستاننوك	, a	Yo.
هو جسم	لیس جسیا	i.	777
	the state of the s		

يطلب من مكتبسة الكليات الأزهرية بمصر

William William

Lisail!

للشبيخ الإمتام المتعافظ المناف اني الولية عقد مدن المتعدن المتعدن المتعدن المعدن المعد

* * *

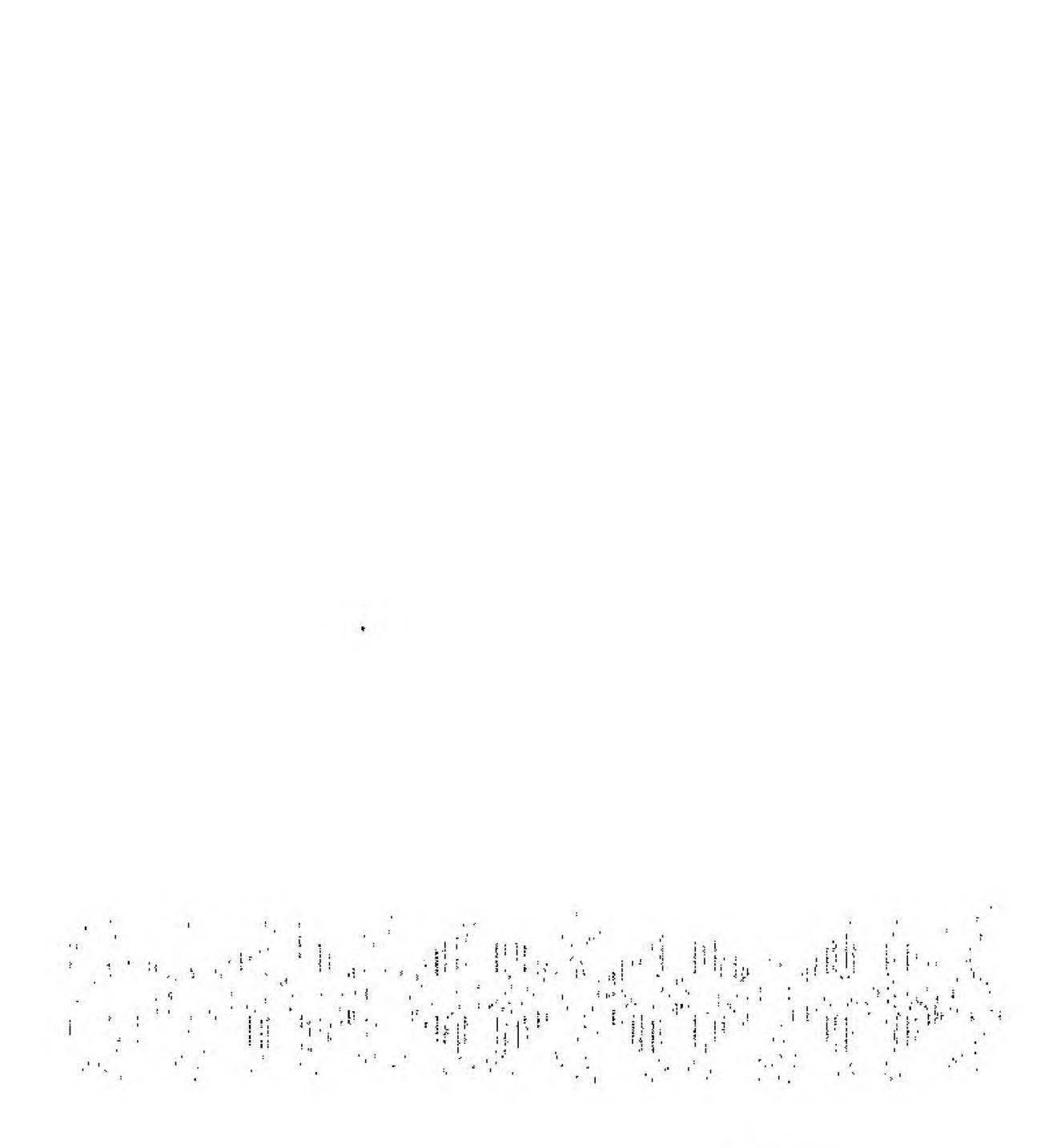
منافع الإمام المنافع، النف اللاق الإمام في الدن اللاق المنافع المنافع الدن اللاق عدن عدن المتين المنوفظة

المالياليالعالية من من من العالمالالهي

وهو المسمّى في لِسَان اليوناني بن با تولوجي وهو المسمّى في لِسَان اليوناني اليوناني با تولوجي وفي لِسَان المسلمين علم التكلام أو الفلسفة الإسلامية

الإمام فغن المرازي الإمام فغن مربن أنهمسين المتوفية المرازي عمر بن أنهمسين المتوفية المرازي تحقيق

تحقیق الدکور أَحَمد جَحَازى السَّقا تسعة اجـزاء في ثلاثة مجادات



E P. . . .

To: www.al-mostafa.com